ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بالفصل المراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من أيى لانها
تبين أيّا من أيّ شيء او من أوى اليه اي رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلها عند الفراء أَيْيَة كتمرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس وعند الخليل أَيَيَة
وعند سيبويه أَوَيَة كرمكة فاعلت قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يُعَلّ الثاني دون الاول نحو هوى وسوى و
شذ في كلامهم ان يُعَلّ الاول دون الثاني كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائي آيِيَة كفاعلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الآيات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التاويل والاحاديث
كذلك او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب فطلع الدين
اما بالتشديد بمعنى تمّ اي كمل وانتشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد او بالتخفيف معروفا بمعنى ملأ اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
مجهولا بمعنى أُحكم اي جعل اليقين في قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اي في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك بسبب تحققك عن الغير وكل
من سواك مجاز ثبوته في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بتحقيقك
فهو غير ثابت وباطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل من
غيرك مجاز باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادي الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

دوال الكلام والمبادي جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشي وما يتوقف عليه فبدايات كل الامور بها

بيل يدك اى بقدرتك واختيارك ونواصي المقاصد النواصي جمع ناصية بمعنى

سوى پیشانی مفوضة اى مردودة اليك لانك انت تعطي المقاصد لا غيرك

فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد

المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهي العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن فرسول الله

صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى الوسط يعني

الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اى الكلمات

الجامعة لانواع الاحكام الى افهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن او

بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول

ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه

العقول معاني هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام و

المعنى على الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى بمعنى

اللام وقيل يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع

باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرايع اى الاحكام

الشرعية وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المؤمنين

والدليل هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو

الايمان والتصديق بسبب الآل والاصحاب سيما الاربعة الاصول في الايصال

الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلي رضي الله عنه وابناه الحسن

والحسين وامهما سيدة النساء فاطمة الزهراء من آله واهل بيته اما بعد فيقول التكور

اى الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة

الف و مائة و تسع و عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة

بضم الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالاى هر چيز و بالاى

كوه و رقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض الساقط من

الارض اى پستى زمين در دامن كوه و القال اسم مصدر بمعنى القول و قيل يستعمل القول

فى الخير و القال فى الشر و القلة بضم القاف و تشديد اللام راس الجبل و اعالى من كل شئ

اى سر كوه و بالاى هر چيز و الحال كيفية الانسان و ما هو عليه ان السعادة باستكمال

النفس اى الروح و المادة اى ما تعلق به النفس و هو البدن و ذلك اى الاستكمال

بالتحقق اى الصيرورة على اليقين و التخلق اى التدين بالاعمال الصالحة و بالاول

استكمال النفس و بالثانى استكمال المادة و هما اى التحقق و التخلق بالتفقه فى

الدين و التبحر اى التمعن بمواقف الحق و اليقين و المناسب فى صلة التبحر

فى و السلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادى

التى يتوقف عليها التفقه و منها اى من المبادى علم اصول الاحكام الفقهية

لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام

فان اجل العلوم الاسلامية الكلام و الفقه و مباديهما و الاصول بعض منها الا انه الف فى

حال حداثة اى حد الاصول و بيان علو مرتبة خطب جمع خطبة و هى الكلام المنثور

المسجع و فى قواعده اى قواعد الاصول كتب و كنت صرفت بعضه

عمرى فى تحصيل مطالبه و وكلت نظرى الى تحقيق مآربه المآرب جمع

مأربة بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج و المراد من المآرب ههنا المطالب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم يحتجب عنى حقيقة من حقائقه
ولم يخف على دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل الطالب وتحقيقها الامر ما
اى لامر عظيم اردت ان احرر فيه اى فى علم الاصول سفرا بالكسر الدفتر
والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى ههنا معنى مع اى ضمن الجمع معنى الضم
اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية النقلية معقولا
اى الامور العقلية ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل بالاه
اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى مما كان حقا فى
الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر ام بحر للسائل بل بحر
لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف باشباهها وسميته
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والانقار فى الخلف عدم الاعتداد
والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية
الهمنى مالك الملكوت كه سبوت معنى الفرس سلطان ملح المملكة فى
بعض الشروح بواسم لنكك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تصليفه
دبان وثيقة مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة ونيف كالاحرف تشبيه
الكتاب يرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
وغاية ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به * اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وغايته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اي حد
اصول الفقه مضافا اي من حيث المعنى الاضافي فالاصل الذي جمعه مضاف الى
الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة ببيانات شتى احدها ما يبتنى عليه
غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول
والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشيء كما في القاموس وغيره وعلى هذا
يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدي
في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب
هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جمع الجوامع
للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا اختصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر
وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة ويستصحب الشيء حالة الذي كان عليه قبل حالة الطاري لان
الشيء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل
والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي القاعدة المستمرة
والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في
هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه اي لفظ الاصل
اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اي
دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل في

في حد اصول الفقه وموضوعه وغايته

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او
القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل حينئذ هذه الاضافة
لم يصح ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المنتخب قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ
الاصول الطبي او الرياضي اي حافظ القواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد ومسائل
وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها
مبادي له فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين ما ذكره هنا كان الاصول في
اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فلهذا قال
كما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع ثم هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة
اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة الفقه يحتاج اليها
الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص مسئلة
مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبراه
من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شيء امر به وكل شيء امر به واجب ينتج الزكوة واجبة
فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية اي
ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم ساطر المصنف صاحب محكم الاصول

فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ منها

صغريات القياسات كآتوا الزكوة بموادّها وصُوَرها من افراد موضوع

مسائل الاصول كالامر للوجوب فان آتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق

الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تتوقف

اثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو

طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعي كرة فما اخذ منه الصغرى اعني كون الفلك

ذا طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع

مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادي في حاشية على

هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعني البهاري ان الاصول واجب الرعاية

في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفنين متحققة

وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه [illegible]

لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوة

فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب تتمة الحصول كأنه اراد

بموادّ الادلة التفصيلية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها

وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات

والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها

وضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين النسبتين

ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادي الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلك نسبة
الالية كنسبته الى سائر العلوم دون السببية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحاصل
والبيضاوي في المنهاج واشار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلي في شرحه
وقال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام فهي
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا
في تفسيره بعبارات فقال الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا
وقال المحلي في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كالعامي الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار في
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على

اى علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل
الكلام كقولنا الله موجود والنبى حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبتت
بادلته فلا يقال اى لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه
لتقصيره عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المعتبرة فى مفهوم الحكمة والتخصيص اى
تخصيص الفقه بالحكميات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
خصه قوم فقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتأخرين لم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع فى المتقدمين لكنه ليس
بمحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف فى المتأخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم
فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
فى المتأخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما مر عرفه القوم كالامام فى المحصول و
الارموى فى الحاصل وصاحب التحصيل والسبكى فى جمع الجوامع والبيضاوى فى
المنهاج وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم بانه اى الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اي ادلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
في المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيرهم العملية بعد الشرعية والسبكي
والبيضاوي من المكتسب بعد العملية والامام والارموي وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ورد صدر الشريعة
في التوضيح على تقييدهم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازاني في التلويح
واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اي جميع الاحكام
بحمل جمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اي لا يكون جامعا لخروج
بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام نقل ان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو وما لكا سئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة
وقال في ستة وثلثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اي مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اي لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان
المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكة اي الكيفية الراسخة لاستخراج

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشیٔ فی وقت مع وجود الحالة التی بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادری عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب فی المنتهی
والمختصر وارتضاه المحلی فی شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة فی التوضيح وتعقبه
التفتازانی فی التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثانی بان المراد بالادلة
فی تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضی الی العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها اذ ان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا علی
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن ای بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانعقاد الاجماع علی ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضی ظنه واما المقلد
فمستندة فی تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
ای ظن المقلد ولا ظنه ای ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع علی ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضی ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد علی خلافه وعلی انه
يجب عليه العمل بمقتضی قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد بشیٔ ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه علی مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل ظنه ظنا لا يفضی الی العلم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده على
لانقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم الفرق بانه كان مظنونه
المجتهد ولجب العمل عليه اى على المجتهد كذالك اے مثل المجتهد مظنونه وجب
العمل على مقلده اے مقلد المجتهد فهما اى المجتهد والمقلد سيان اى شالان
فى وجوب العمل بالمظنون لافرق بينهما قال بركتنا الاله ابا دسے اقول حاصل قوله اى قول
البناريسى ان مستند المقلد بالاخره فى الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستند الكونه
منظورا عن الظن فلهذا لو كشف على ولى ظن المجتهد ولم ينقل هو يجب عليه الاتباع نعم
يلزمه على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية فى
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم
بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر
والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه انه اى
هذا التعريف رسم اى تعريف بالعرضيات لاحد بالذاتيات فيحوز بالاللازم
فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه
للفقه ولانكسان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل
فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه و فيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم المتحققة والعلم بوجوب العمل بالاحكام
وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه من ههنا
اى مما ذكر فى تقرير الجواب الثانى للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت

وغيره بانه اشارة
الى انه لازم من حيث
الوجود فليس بمحمول
فلا يكون رسما
منه

۱۴

اندفاع ما قيل على تعريف المتوهم الفقه من باب الظنون اي الظنيات اذ
اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقيني وحاصل الاندفاع انه لا شك ان
العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان
ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا كما انه
حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقيني ما ليس بتصور يشمل الظن فيكون الفقه ولو كان من
باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثاني بانا سلمنا ان الفقه
عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض
اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع
كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل
من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي
في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
ح في عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية
بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي هو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار
الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي
المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة في التنقيح جعل
الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
ويلزم عليه اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

ص١ قوله بعضهم آه
المراد به صدر الشريعة
١٢ منه

الاترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا او التزام ذلك
اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل
دال على خلافه فاذا خرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه وجعل العمل
داخلا فى تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوى فى اصوله بعيد عن
الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان
الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اى
من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهى اى اصول
الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الى استنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تقع في
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى نتيجة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية
التى تذكر فى المقدمات كمفهوم قولنا فى تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود وبناء على
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التى
لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل والا اى وان كان له جنس
وفصل لزم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لايكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل يكون لها حقيقة اخرى
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لاحدودا وفيه
اي في هذا القبيل نظر اشرت اليه اي الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فيكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فيكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه وعلى ما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا مختلفان متعلقا فتفكر اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اى الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام
والاضافة اللذين هما من خواص الجنس والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث قال
وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى يعنى اصول الفقه
لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهنى والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
حصله اشخاص كثيرون فالذى فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ثم لما استحال قيام المحال
الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشريف الجرجانى على انها اعلام الاجناس كما
ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدوانى
فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ احكام المعارف وعومل معاملة المعارف
لكون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين الممتاز

قوله وقيل بل شخصية والقائل ابن الهمام

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت التشخص قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا الدليل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزاءه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في النفس
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصديق على كل واحد منها آحاد مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على كل
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له الماء ايضا وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بان ارادته لا يخفى
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذا اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن الشكل تعدد المسائل

بتلاحق الافكار فالموجود فى الزمان السابق مغاير بالذات للموجود فى الزمان اللاحق تغاير
الجزء والكل وہذا يستلزم تعدد المسمى وہو ينافى كون الاسم علم شخص و اجاب
عن ہذا الاشكال محمد بن امين الشهير بامير بادشاه فى التيسير شرح التحرير بان الموجود
فى كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتہى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة
اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
وهى اى الادلة الاربعة مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى يعنى كل واحد
منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل ہذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها فى
امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من حيث
الايصال فمسئلة حجيتها التى ہى حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
فى العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا فى انها
من اى علم ہى فقال ابن الهمام فى التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس منه اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه بقوله
وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذى ہو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين ہم من المكلفين

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اي معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اي بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اي ففي قيل ان هذا اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اي متفرع على حجيتهما فانهما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله والمعنى يجب العمل بمقتضاه لان
تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اي حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اي بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد لعله
هذا القائل عن الحق لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قولنا انها
ضرورية دينية لانا اي من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة لا انه لم

له قوله ومن قال ... ابن الهمام

اى من حيث اللم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع
او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية
وباعتبار علتها نظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
فى نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام فى حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال فى التحرير وهو فى
القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
الاصل والفرع فى العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث
عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يأتى فى القياس على تقدير كون القياس
فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة
فقهية بل حجيته ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا فهى من الكلام واليه اشار بقوله بل الحق
انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنها من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة
اى كما ان حجيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج فى التقرير ما حاصله ان
ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه ظاهر ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباتاً للحكم بيناً انتهى الا ان الچلپي في حاشية التلويح
دفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقاً اعم من كونه مثبتاً للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بالطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضاً بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي المتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدراً وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذى صححه صدر الشريعة
فى التوضيح ختم التفتازانى فى التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
من موضوعه وهذا الذى اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا توخذ الاحكام موضوعة
وانما الغرض من ذكرها فى الاصول التصور اى تصور الاحكام والتنويع اى تقسيم
الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة ليتيسر سبيلها الى اثباتها ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولى لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول ثم الدلالة حال الدليل
فالاحوال التى تذكر فى اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهى المقصود الاصلى
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
الدلائل التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويذكر فيه اى فى هذا
العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وترميما اى اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب
ابن الهمام فى التحرير وهو طريق الآمدى وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما فى التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع كل علم فهو الشئ
الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين فى علم
الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح بمثله حيث قال وذهب صاحب الاحكام الى ان موضوعه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي تعلق بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف حجيتها من الكلام وضمنها اي من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل العقائد والوحدانية والصفات والنبوة بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها اي عن المنطقية في السلم والافادات وبها كتابان للمصنف والان تذكر طرفا اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتد اليه الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين وبالرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وبهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا كذا ذكر الامدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار ان النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

المقالة الاولى في المبادي الكلامية

وقال شارحه القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي بما تراوفان فما بعدهما تعريف لما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان بهما نظر
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

ربما يعترض ان تعريف القاضي ان كان اسما لا يحتاج الى التحديد بما بعده وان كان حدا يكون ما بعده مستدركا ... (marginal notes partly illegible)

27

وان الماهية المطلقة من اللوازم البينة للبسيط ... اللزوم ... ١٢ منه

واعتبرها لا شيء ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد بين كل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للتقابلات الثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة
والتجرد فتسمى مطلقة ولا بشرط شيء فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج
المدعى مهملة لا كلية فان بعض المهيات ليست موجودة في الخارج كالمقادير والعدميات
والا اى وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها مشترك فلم تكن
فيها الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة
فيبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فمسلم
لكن لا ينافي تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند القائلين به الاشتراك في خصوص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بالتماثل
متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا اقول في اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها اي من القائمة جزءان فالوتر اي الخط الواصل بين الخطين اللذين يحيطان
لا يكون ثلثة اي ثلثة اجزاء بالحمادي اي بالشكل الحمادي الذي هو الشكل العشرون من
المقالة الاولى لكتاب اقليدس وهو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع اربعة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

٢٨

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن الضلعان
معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحمار ولا يكون الوتر اثنين بالعروس
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ودعواه ان كل مثلث
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساويا لمربعي ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان
الوتر ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد
وهو الصورة الجسمية على ما مر تقريره في محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متساوية
في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباه
بل يتماسان اي يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو علي بن سينا
فثبت وجود الهيئة المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا
الساغ في تقرير الدليل عزيز الايجاد ويوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين
ما منع الولوج اي الداخل في افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرَف بالفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرِّف بالكسر الطرد اي المانعية
والعكس اي الجامعية والمعرف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما في المفتتح وقال
القاضي عضد في شرح المختصر الحد عند الاصوليين المميز للشئ عن غيره انتهى وجميع الايرادات
من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوى ضمنية دعاوى كما ان التعريف لا دعوى
فيه بل فيه تصوير محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه لدعاوي ضمنية من كونه

حدا او رسما او جامعا او مانعا فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فنكتفي في جوابها اي

جواب هذه الايرادات بالمنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكان ادعى التخلف فنكتفي بالمجيب

في جوابه بان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين

ان كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف

بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف به مثل العقار الخمر وقد

التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء

بعد العلم بحقيقته ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماهيات

الحقيقية والاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلا في

فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي

لا يكون ثبوته للذات لعلة وتنقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت

للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من

لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية

للانسان ومن ثم لم يكن للشيء حدان في اتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد

بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرح هذا المختصر تحرير

الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد على ابطال الاكتساب بالتعريفات الدرر

الامام الرازي القائلون ببداهة التصورات ان تعريف الماهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها

وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما

على الاول فظاهر اما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحالهما واما البعض

الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اي

له قوله قال ابن الحاجب الخ

بالعوارض الحقيقية والمبينة واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها علحدة اذا ثبتت هذه الاجزاء وقيل
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو المحصل
الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تصور وتلاحظ بلحاظ وحداني وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير باعتبار الخبر
واما الان مرجع في تاويل المجمل وهو ذكر المحدود فههنا اي في التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر ولعله اشارة الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من
قال بعدم حصول شي بعد التفصيل فالتمام في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم
الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير ان ما
ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما هي من قبيل الضروريات
اختيار لطريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف اراد ان يذكر
الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد
كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب
للدليل في التقرير وهو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر بالتصريح واصطلاح الاصوليين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

فی التحریر فہو ما یمکن التوصل الی المطلوب بعدم النظر فیہ فانہ لایخرج بذلک عن کونہ دلیلا لما کان التوصل ممکنا وقولہ بصحیح النظر احتراز عما اذا کان النظر فیہ فاسدا لان الدلیل علی ہذا التقدیر کان فاسدا والدلیل الفاسد لیس دلیلا عند الاصولیین وان کان دلیلا عند المنطقیین قولہ الی مطلوب خبری احتراز عن الحد الموصل الی العلم التصوری فان العلم التصوری لیس مطلوب خبری وفی المختصر النظر فیہ ہو استحضار احوالہ التی لہا دخل فی المطلوب کالحدوث والامکان لتحصیل کالعالم فانہ دلیل علی اثبات الصانع اذ یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ باعتبار ملاحظۃ حدوثہ بہ حالہ وتحصیل القیاس بحمل الحادث علی العالم وحمل شئ آخر علی الحادث بان یقال العالم حادث وکل حادث فلہ صانع وہو النتیجۃ للقیاس فالدلیل علی ہذا ہو الاصغر قال القاضی عضد فی شرح المختصر الدلیل عندنا علی اثبات الصانع ہو العالم وعندہم العالم حادث وکل حادث لہ صانع وقال ابن الہمام فی التحریر فہو مفرد قد یکون المحکوم علیہ فی المطلوب کالعالم او الوسط وقال تلمیذہ ابن امیر حاج فی التقریر ہذا احسن من قول الآمدی الدلیل فی عرف اہل الشرع ما یجیل محکوما علیہ فی صغری الشکل الاول ہو الاصغر انتہی والمطلوب الخبری فی التعریف اعم من ان یکون قطعیا او ظنیا وقد یخص الدلیل بالقطعی فیقید المطلوب الخبری بالقطعی ویزاد لفظ العلم قبلہ فیقال الی العلم بمطلوب خبری ولذا قال السیف الآمدی فی الاحکام ان التعریف المذکور حدہ علی اصول الفقہاء واما حدہ علی العرف الاصولی فہو ما یمکن التوصل الی العلم بمطلوب خبری والی ہذا یشیر کلام الامام فی المحصول وقول الاسنوی فی المنہاج ویسمی الظنی امارۃ لا دلیلا ولا انتاج ای انتاج الدلیل وکونہ موصلا الی المطلوب الا بکل من الدلیل مفردا بل ہو مبنی ای موقوف علی المتثلثۃ ای ثلثۃ امور موضوع المطلوب ومحمولہ والواسطۃ بینہما اذ لا بد فی الانتاج من واسطۃ واشتمال یستخرج منہ المطلوب علی طرفی المطلوب ضروری لا کلام فیہ والا لکل منہ فلزم الامور الثلثۃ فوجبت المقدمتان احدہما

موضوع المطلوب والواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اي من اجل وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان يكون عنه للقول قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا واحدا قول آخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى المراتب كثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علة الحكم حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله اي للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل ما سواها كالشكل الرابع والقياس الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شيء وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شيء وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب شيء كالحجر عنه فيقال لا شيء من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اي للشيء الآخر كالكاتب الجسم كلا اي لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اي لبعض افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

وقولنا كل كاتب انسان وبعض الجسم انسان ثم علم قولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بحجر تثبت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للآخر كذلك اى كلا او بعضا بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان ولا شئ من الكاتب بحجر وبعض الجسم حيوان وبعض الجسم ليس بحجر فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحرير لابن الهمام الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي الكبرى ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي للاكبر عن الاصغر يستلزم سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شئ من الانسان بفرس ثم كل فرس صاهل يلزم منه لا شئ من الانسان بصاهل فليس معنى يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام المجيب عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر او قولنا حكم المتساويين واحد ثم ما قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتفى فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن الهمام في التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به وأورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس يتركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو لا شئ من ب ج وكل ما ليس ب ج ا ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب بدون ملاحظة شئ آخر معه رفع محض وعقد الوضع اى العقد الحاصل بحمل وصف عنوان الموضوع على ذاته في الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يلاحظ يعنى كل ج ليس ب كل شئ يصدق عليه

ليس ب فان لاحظته اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا

ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة

والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط

ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى ان

ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم

ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس يصادق الصورة الثانية من الصور الحصر

ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى

ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للآخر اى للشئ الآخر وهو الاصغر

كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى لبعض افراد الآخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب

ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كلا

اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قال الشيخ المقتول

فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى مختصر ابن الحاجب ان لا انتاج الا

بالاول يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين هنا

بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل

الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى وجعلها صغرى

وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل ارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم

انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان البواقى تنتج بتامل واذا ارتدت الى الاول

تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجية

عن مقدمتی القیاس غیر مشارکة لهما فی الاطراف یجوز ان یکون ہذا اللزوم مع متعلق
من الشکل الاول وغیرہ ولا یختص الشکل الاول وحدہ والمعنی الانتاج الا لزوم النتیجة للقولین لا المقدمة
اجنبیة وہو اعم من ان یکون لا لمقدمة سوی مقدمتی القیاس اصلا کما فی الشکل الاول ولا لمقدمة
اجنبیة سوی مقدمتی القیاس وان کان لمقدمة غیر اجنبیة کعکس الکبری کما فی الشکل الثانی
والدوران ای دوران الانتاج فی الاشکال الباقیة مع الشکل الاول بحیث یوجد الانتاج
حیث یوجد الشکل الاول ولا یوجد الانتاج حیث لا یوجد الشکل الاول لا ینافیہ ای لا ینافی انتاج
الاشکال الباقیة ولزوم النتیجة للقولین لا لمقدمة اجنبیة معها اذ یجوز ان یکون الانتاج فیها
واللزوم معها وان کان بالنظر الی مقدمة غیر اجنبیة و الصورة الثالثة من الصور الخمس ان یعلم
ثبوت امرین ای الاصغر والاکبر لثالث ای لامر ثالث وہو الحد الاوسط واحدہما ای
احد الثبوتین الذین ہما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاکبر للاوسط کلی ای حکم علی کل افراد الثالث
فیعلم التقاءہما ای اجتماع ذینک الامرین الثابتین لثالث فیہ ای فی الثالث
فیلزم ثبوت احد من الامرین ہو الاکبر لبعض افراد الاخر وہو الاصغر وان لم یکن احدہما کلیا بل
یکون کل من الثبوتین جزئیا لا یعلم الالتقاء بل یمکن ان یکون ما ثبت لاحد الامرین غیر
ما ثبت للاخر فلا یلزم ثبوت احد الامرین ہو الاکبر للاخر وہو الاصغر ویعلم ثبوت امر لامر
ثالث وہو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر لہ ای للثالث کذلک ای یکون
احدہما کلیا فیعلم عدم التقاءہما ای التقاء الامرین فیہ ای فی الامر الثالث فیلزم
صدق سلب ہذا الامر الاخر وہو الاکبر عن بعض افراد الامر الاول وہو الاصغر فلا یکون
اللازم من ہذہ الصورة الا جزئیا موجبا علی الطریق الاول وسالبا علی الطریق
الثانی ولما کان الشکل الرابع بعیدا عن الطبع ولم یکن من الصور القریبة التی کان المصنف ہہنا

في صدد بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان قيل بين

الملازمة بين امرين كطلوع الشمس ووجود النهار بانه متى وجد احدهما وجد الآخر كما قلنا كلما

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينتج فيه اى في هذا القياس وضع المقدم سلبه

وتوعد تحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في

المثال المذكور فالنهار موجود والا اى وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم

بين المقدم التالي اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم

والمقدم ملزوم له فينتفي اللزوم بين المقدم التالي خلاف المفروض ولا عكس اى لا ينتج

وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي

هو المقدم لا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعكس اى بعكس الوضع فينتج رفع التالي

رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من

رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصية الملزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم وارد على قوله

الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اى رفع التالي الرفع اى رفع المقدم بانا لا نسلم

ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز

استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا

وقع اى فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم

بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم

كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم قوله في دفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا

امتناع الانفكاك اى انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اى اوقات وجود

المقدم في جميع التقادير لو قوع المقدم فوقت الانفكاك وهو اى وقت الانفكاك

ومتى عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون فى هذا الوقت داخل فى جميع
الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع للرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر بعد اشارة الى ان المعتبر فى
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء يستحيل الاجتماع مع المقدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع لا يكون
هذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و السورة الخلو
يعلم المنافاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اى فى الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة فى الصدق
فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة فى الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة فى الصدق
والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المنافات فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت فى الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت فى الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما فى الصدق واذا كانت فى الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى
الاستثنائى المنفصل كما ان الرابعة هى القياس الشرطى الاستثنائى المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره
الاصفهانى فى شرح الطوالع وقال الرومى فى شرح الطوالع انما طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب بهم دهرية قائلون بالتناسخ وسائر الهند ينسبون

الى سومنات اسم معبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر

لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات وغيرها بخلاف المهندسين فانهم

نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا

ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في

المحصل وقال السيف الآمدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد للعلم

قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس نعلمه وما لا يدرك بالحس لا نعلمه لان الجزم

الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر

فبماذا اي فباي شيء يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا

دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بلا تعارض

قال لنا هذا اي بداهة العقل بالحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق

فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي

الشان بماذا اي باي شيء يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان

الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي

المنتهى اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا نعلم

صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان نعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات نعلم بالحس دفعه

بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا تحصيل

علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالسواد

انا لا نم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما

باعتبار اللوازم والخواص كما هو صنيعنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف قسمة
القائلين بالتماثل فقد يجعله اشارة الى قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان
الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسئلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير ان يكون للنظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق
بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه لا
لا يفتقر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا يقصد العادات عنه بلا وجوب منه اي الوجوب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعني يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

من مبدأ الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد النتيجة اي المطلوب تفيض
عليه اي على الذهن من عام الفيض اي ممن فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسي
في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اي من عام الفيض يعني ان افاضة
النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختاره الامام الرازي في المحصل انه
اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بجري عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعري
فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن
العلم واجبا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانه اي الشان ليس لقدرة العبد تاثير فلا تولد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب النظر
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والحق الوجوب قال الكاتبي في المفصل شرح المحصل
ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب
من غير تولد وربما يراد بها الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في
نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في
انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن
العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم من اللزوم
اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين الاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
الوجوب عقيب النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون المحل
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا للوجود الا
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه **المقالة الثانية** من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقبل في بيان مسد يكتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه هو المكلف لا حكم الا
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة لكن

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرّفا لبعض الاحكام الالٰهية سواء ورد به الشرع ام لا ثم لا بد لحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر ومظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وتعيين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشباههم من عامة الاصوليين والمتكلمين ثم ذكر الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر مقامه ما لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اى منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الآمدي في الاحكام ثم ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل وفي نهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج وتاج السبكي في جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهاري في المعتمد

يدل على الاتحاد ذا المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته
وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلها عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه
آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعتاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هما اي شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيها اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فللفعل لنفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى وخبره عند المعتزلة و
موقوف على امر الله تعالى وخبره عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله [illegible]

وجوه ههنا ای من اجل ان الحسن و القبح لا يستلزمان حكما فی العبد اشترطنا بلوغ الدعوة فی التكليف علی العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع علی ارسال الرسل لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب علی تركها بخلاف المعتزلة والامامية دفی بعض النسخ كالامامية ای كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة علی رضی الله عنه وامامته بعد رسول الله صلی الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفاء بالحق وجب علی العالمين اطاعتهم الی يوم الدين والكرّامية وهم اتباع محمد بن كرّام بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانی وغير واحد وهو الجاری علی الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكی فيه ابن الهيصم وجهين احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فی السنة مشائخهم وزعم انه بمعنی كرام او بمعنی كرامة والثانی انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء علی لفظ جمع كريم وحكی هذا من اهل سجستان اطال فی ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذی اورده السمعانی فی الانساب وقد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرّام قال الذهبی فی ميزان الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعانی بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم علی والد محمد سواء عمل فی الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهی وذكر الحافظ ابن حجر فی لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقی الدين السبكی ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فی ضبط ابن كرام فضمهم ابن الوكيل علی انه بكسر اوله والتخفيف واتفق الآخرون علی المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل بان المعبود تعالی جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم لا يجوزون علی الله تعالی بعثة الرسل وفی بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدی فی الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فى المختصر فعل المعتزلة والكرامية والبراهمة بالاكر ومشى عليه شارحه القاضى عضد ۔

اى الحسن والقبح عندهم اى عندهم المذكورين من اهل البدعة واهل الكفر

يوجب الحكم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالى ولولا الشارع اى الرسول

صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فعل الان

فى الشريعة الحقة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو فى عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشعر

كلام الامدى وابن الحاجب والقاضى عضد منه اى من حسن الفعل وقبحه ما هو

ضرورى اى وهو ما يكون حسنا او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود

الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فيكف فى حاشية شرح المختصر

لميرزا جان رد على المعتزلة ومن يحذو حذوهم امر الاخرة اى شان الآخرة و

كون دار دار الجزاء سمعى مسموع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه اى

امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب آجلا اى فى الآخرة حاصله ان ما

زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على

خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة وشان

الآخرة سمعى ليس بعقلى فكيف يكون الحسن والقبح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن

يحذو حذوهم فى الجواب العدل وهو وضع الشئ فى موضعه وايصال الحق الى المستحق

واجب عقلا اى يحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يحذو حذوهم

فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ايصال السرور الى المستحق وايصال

الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كاف ليحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب

او العقاب فى الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان

ميرزا جان سرخوش القادر على الآلاء ...

٤٩

روحانيا او جسمانيا اوخصوص الجسماني رفاً لما ابدء من ضمنية مطلق المعاد وان كان خصوص

الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلي فلا يرد ان الاستحقاق يستدعي المعاد الجسماني وهو سمعي فكيف تكفي المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل او قبحه يعني لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف بحكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه توجيه القول بما لا يرضى به قائله لان هذا المعنى لحسن الفعل وقبحه لم يقل عنهم فالجواب هو الاول لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري اي معلوم حسنه او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه اي من حسن الفعل او قبحه ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فان كل واحد من حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي

يعني اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء ليس الا باعتبار ذلك الشيء بما يصلح له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح الثواب لذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب لذا حرمه والصلاح اعم من ان يكون بمقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

بالمعنى المذكور يوجبان الحكم من الله تعالى لا يختلفوا اتفاقاً القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية حقيقية
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر للعضد يعني قال المتاخرون في الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح و قال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بقال يعني قال قوم في القبيح فقط انه لصفة حقيقية والحسن علم القبح فيكفي فيه عدم
موجب القبيح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن و قال الجبائية اي قوم منسوبون الى
ابي علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه واعتبارات مختلفة يختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب باعتبار حسن للطم وكونه للتعذيب باعتبار قبيح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه او اعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل فيرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسناً ابداً وكذا القبيح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحاً وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسناً ولا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت صفاته بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف هذه الرواية لعل المراد مما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بل الحق ان تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى وهو حاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد وصاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى ومما حررنا من المذاهب للحنفية والاشاعرة
والمعتزلة يتفرع اي يتخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة
غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل
تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل لنا اي للحنفية
في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان
بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اي كل من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه الجواب
اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

لجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاسارة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذاته والقبح على مقابلة الاحسان بالاسارة لمصلحة عامة عدما لا لذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدين وغيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاسارة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل المدعى
اي ما ادعيناه عدم التوقف اي عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اي الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اي كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاسارة مناط
حكمه تعالى بذا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه اي كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اي الحكم بالسمع
من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان تيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اي في هذا الدليل انه اي الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اي الشان لكل منهما اي لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه فلها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهما اي الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يؤثر في الواقع بجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمتنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وكل مذهب [illegible] الحكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين
بل شرعيين بمحض حكم الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين [illegible]
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لما تخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن [illegible]
فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وتخليصه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص وتخليصه [illegible] عن سفاك اي عن قصد سفك دم ولا اختيار في ان [illegible]
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار [illegible] في

۵۲

حاشیة الی ضعفه بقوله اجیب ان هناك ای فی الکذب لعصمة نبی وانقاذ بری لیس تخلف القبیح
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبیح عن القبیح بل الکذب باق علی قبحه لاحسن فیه اصلا ومدح فاعله ههنا
لیس لحسن الکذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الی ارتکاب احد القبیحین اما الکذب الذی
یحصل عصمة نبی وانقاذ بری واما ترک الکذب الذی یفضی الی الظلم علی النبی وقتل البری واهونهما
واقلهما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیحین لا ان الکذب صار حسنا بل الاضطرار
مسقط لذنبه والعدول الی الاهون موجب لمدحه والی هذا اشار النبی صلی الله علیه وسلم بقوله
من ابتلی ببلیتین فلیختر ایسرهما ولذلک قال الفقهاء من وقع فی النار وعلم انه لاخلاص
منها الا بالقاء نفسه فی ماء مغرق له ان یغرق نفسه لا لان اهلاک النفس لیس بحرام بل لانه
اهلاک لا محالة والصبر علی الغرق اهون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیة
شرح المختصر لمیرزاجان یرد علیه ای علی هذا الجواب ان هذا الکذب واجب
وکل واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن والحسن عند الخصم لا یکون الا ذاتیا فهذا
الحسن ذاتی فلا یجامع مع القبیح فایثار الکذب لیس الا کونه حسنا لا لانه ارتکاب لاقل القبیحین
اقول فی دفعه لیس حسن الکذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبی وانقاذ بری
بالعرض فکان حسنه لغیره والحسن لغیره لا ینافی القبح لذاته وهذا معنی قولهم
الضرورات تبیح المحظورات یعنی لاجل عروض ضرورة یجیء الحسن فی المحظور القبیح بواسطة
رفع الضرورة فیعامل بذلک المحظور معاملة المباح غایة الامر انه ای الشان یلزم القول
بان کلا منهما ای من الحسن والقبح کما انه کل واحد منهما یکون بالذات کذلک
یکون کل واحد منهما بالغیر ولعلهم ای لعل القائلین بالحسن والقبح الذاتیین یلتزمونه
ای کون کل واحد منهما بالغیریة ای بهذا الالتزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اي للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التفصي
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لاجل
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال اسلامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان من دليل الاشاعرة بعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا للذات الفعل بل لصفة اعتبارية
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه قا قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان الحسن
واللاحسن في مثل قولنا لنا هم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو اما عن الصدق والكذب واياما كان
يجتمع النقيضان فان صدق قد اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب منه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن والملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام
اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره
القاضي عضد في شرح المختصر وتبعه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بل الانسب على وفق ما بينه التفتازاني
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قولنا وبالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء اجتماع

وتركه حسن قال بركت الله آبادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر لان لكذب قبح لنا

لا كذبين طريقان احدهما ان نتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و

الآخر ان لا نتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد

الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره

الآمدي في ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين

اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام

الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح

فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي

وقال السيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب

اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بان اريد لاكذبن غدا

في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان

اريد لاكذبن غدا في كل خبر تكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع

ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض

بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني

فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين

وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فيقول لا نم ان ملزوم الحسن

حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و

الابهري في حاشية شرح المختصر ميرزاجان ايضا في حاشيته الا ترى ان المفضي الى

الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجي الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا
قدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فتاييد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
كمالان لتلك الحيثية كما لان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض قد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي عضد
في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم يوجد اي لا يكون موجودا فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا فترجيح
المرجوح محال فالعدم محال فترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فهذا لم يجب الممكن لم يوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطراري اي لا مدخل لاختياره
فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل المتمكن منه اي القادر عليه وكل ما هو فعل القادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة
لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمختار وهو المراد بالاضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا منكر حقيقتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن
واخصر مما بين في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل بجوازه يكون
اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح
اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح
المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اي وجوب فعل العبد بالارادة
المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بالاختيار اي باختيار العبد لا يوجب الاضطرار اي اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل
الاضطراري ما لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة
فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

لمن الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اصلا على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولذا قلنا فان قيل
وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل بما ذكره الامام الرازي في نهاية

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه لو تم من هين هذا
الدليل لكان فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح
وترجيح المرجوح محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى
مضطرا في افعاله وهو كفر **فائدة** عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين
هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا
سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة ونوعا من
الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئها
وحسنها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم
اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني
للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة رأوا العبد
قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر
الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة فاقصروا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود
للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف يكون له قدرة موثرة يصدر بها افعال
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بما يصدر الافعال
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود
قدرة موهومة يتخيلها العبد قدرة مع الفعل بلا مدخلية اي مدخلية للعباد اصلا

لا في المحل ولا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم
في اول الامر انها قدرة على شيء ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد
كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغير الموجودة قالوا ذلك
اي هذه القدرة المتوهمة كاف في التكليف اي تكليف الله لعباده بالافعال والاعمال
والحق انه اي قول الاشاعرة كقول المجابر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم يكن في
العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول
بالجبر لفظا لكنهم قائلون بمعنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فلهما اي للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل ويخلق
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة
يعني جرت عادة الله تخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد
المسطور موثران في الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ماذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجود
ولا معدوم في نفسه قائم بموجود فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها بمناشيها
ابن الهمام في التحرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج في
التقرير منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اي بمخلوق لله لان القصد حال والحال
لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل حادث

٥٩

ذ هو اذا امر ولليس لاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال رستاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتمم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان شئ
احق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير محلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لان المحال
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود في
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفي به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يؤثر في شئ وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم
لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتحسن به اى
بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف
غير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة
بين الجبر الذي هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذي هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان للقدرة الحادثة تاثيرا
في القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيه قيل

٦٠

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق مافيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادی وقال بعضهم انه اشارة
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع واما
ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص وعندي
ان فی صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراک کلی به تنبعث ارادة كلية وادراک جزئی به تنبعث
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية
تتعلق بالفعل وتحيث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها
الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مبادي جزئية قريبة كالتخيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومبادي كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امورا
جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاحدتها اي انفع من تفاريق
العصا اي قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شيء كثير النفع وللعرب في قطعات العصا المكسورة
فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا   وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بمجرد جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على

خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب

منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا فى الحكم

وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة

لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان ترتب الحكم على مقتضاها لاجل الحكمة بالاختيار

والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن و

القبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لا شرعيا

لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان

للقبيح استحقاق العقاب كما ان للحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة

منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان هنا مظنة

سوال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الاية اذ الاية تدل على نفى وقوع العذاب

لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل

البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله تعالى ما كنا

ظالمين ما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف

ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا

اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضى

جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز

التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي عند عدم البعثة قد كان لهم اي للناس العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب لئلا يعتذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة واقول ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب فرع الحكم ونحن اي معشر الحنفية لا نقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدلالة السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدي نفعا فان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى والمعتزلة اوّلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

٦٣

في تنبيه الغافل فالمعنى حتى نبعث رسولا بل ننبه العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المتنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و
ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا يخفى ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فيتكلم عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف المنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب على النظر في المعجزات اذ لان يمتنع ما لم يجب عليه ولا يجب
على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة الثانية لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا الفطرية
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

وقد اتكرنا المهندسون على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب فى المختصر وغيره فى غيره
وقرره القاضى عضد فى شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم ننظر وتقريره
انكالا نسلم ان الوجوب اى وجوب النظر فى المعجزة يتوقف على النظر فى المعجزات
فانه اى وجوب النظر فى المعجزات ومطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف فى المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده
او لم يثبت لان تحقق الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب فى نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب فى نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب فى نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اى وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبى الغافل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
فى دفع هذا الجواب انا سلمنا ان وجوب النظر فى نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ لا ... اى للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

۴۵

وجوبه فلان يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب الا بالنظر فلم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزاجان فى حاشية شرح المختصر
توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
لعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير فيثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى وانما القبح الشرعي فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبي المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبي الصادق لا يمتاز من الكاذب واما على
المعنى الثاني فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وتقدم انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان القبح
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلي الذى

٤٦

اکثر الاشاعرة وحاصل ما فی المواقف ان النقص علی قسمین نقص فی الافعال کالکذب
ونقص فی الصفات کالجهل فالنقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی المتنازع فیه الذی
بمعنی استحقاق الذم والعقاب عقلا لانه تعالی مختار فی الافعال فیستحق علی فعله المدح و
الذم والنقص فی الصفات لایرجع الی القبح العقلی المتنازع فیه بل الی القبح المقابل للحسن بمعنی
صفة الکمال وهو عقلی بالاتفاق من غیر نزاع لان الصفات غیر اختیاریة له تعالی والقبح المتنازع فیه
لایکون فی غیر الاختیاریات فممنوع بانا لانسلم رجوع النقص فی الافعال الی القبح العقلی
المتنازع فیه الذی لیس من الاستحالات العقلیة فان ماینافی الوجوب الذاتی الذی
هو الکمال کیفما ای صفة کان ذلک المنافی او فعلا من الاستحالات العقلیة
التی لانزاع لواحد من العقلاء فیها فالتخصیص بکون الکیف المنافی للوجوب من
الاستحالات العقلیة ومن القبح المتفق علی عقلیته وعد الفعل المنافی للوجوب
الذاتی من القبح العقلی المتنازع فیه لا من الاستحالات العقلیة تحکم ولذلک ای لکون
ماینافی الوجوب الذاتی کیفما کان من الاستحالات العقلیة اثبته ای اثبت کون
الکذب نقصا مستحیل الاتصاف به تعالی الحکماء الذین هم غیر متدینین بدین ولا یستندون
اقوالهم الی نبی من الانبیاء لکن یلزم علی الاشاعرة القائلین بجواز تعذیب الطائع
ای المطیع الغیر العاصی امتناع تعذیب الطائع کما هو ای الامتناع مذهب ههنا
ای الحنفیة ومذهب المعتزلة فانه ای تعذیب الطائع نقص مستحیل
علیه تعالی اذ لوکان امتناع الکذب علی الله تعالی لکونه نقصا عندهم امتنع تعذیب
الطائع ایضا لان تعذیب الطائع والکذب سواسیان فی النقصیة وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم فی الاستدراک اشارة الی ان الجواب بانه نقص غیر تام مسلم

٦٧

قال الاشعري على التنزل الى الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية العلو اعني
بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون العقل
حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما با بطال وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه ونفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهري في حاشية شرح
المختصر ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام
الشرعية اصلا الى موافقة الخصم وتسليم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد في حاشيته
على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها بين المسئلتين
يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتين هما من فروعها
المتبرة اظهار سقوطها كلا منهم في فرعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في اصلهم انتهى شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو
معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم الى الخصائل الحسنة كذلك وقال
الاسنوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات
العقلية والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد
جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع
الى تلقي اوامره نص عليه السيد والابهري وميرزاجان الشيرازي في حواشيهم على
شرح المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة
في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البزدوي عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه والیہ ذہب کثیر
من اصحاب ابی حنیفۃ الامام خصوصا العراقیین منهم وذکر الاسنوی فی شرح المنهاج
والیہ میل الامام فخر الدین الرازی فی بعض کتبه الكلامیه استدلا على مذهب الاشعری
فی مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحریر وغیرها بانه ای بان الشکر لو وجب
عقلاً لوجب لفائدة والا كان عبثاً والعقل لا یوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها ای عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما فی الدنیا فلانه ای
الشکر مشقة على النفس لاحظ لها فیه وما هو مشقة بلا حظ لا یکون فائدة للعبد فی
الدنیا واما فی الاخرة فلانه ای الشان لا مجال ای لا طاقة للعقل
فی درک ذلك ای امر الاخرة فان امور الآخرة من الغیب الذی لا یدرك
بالعقل اقول فی الجواب عن هذا الاستدلال آخذاً مما ذکره السید فی حاشیته
على شرح المختصر بقوله قیل فیه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخرویة فکیف یسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسلیم ما ادعاه
المعتزلة من کون العقل حاکماً بالحسن والقبح کما هو ای التسلیم معنى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسلیم ما ادعاه المدعی القول بانه ای الشان
لا مجال للعقل فی درک الآخرة مشکل اذ تسلیم کون العقل حاکماً تسلیم
المجال له على انه ای الشان لو تم هذا الاستدلال لا ستلزم

هذا الاستدلال على عدم الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شيء ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اي مطلق الوجوب
في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فتكلمنا فيه مع قطع النظر عن جنته المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنفي
الفائدة هذا جواب آخر من الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم
ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة
الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فلا يسند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه
موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا
بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا
بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم
الامن من احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة
وكلما كان كذلك اي كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب
بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة
في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما من كتب
اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى

قوله عدم الوجوب مطلقا فانه لم يتم انه مجال العقل في امور الآخرة لم يكن شيء واجبا عقليا فانه باب ما على ... في الآخرة وقع الحكم انه لا يدرك بالعقل ١٢

قوله مستلزم الامن ... على خلاف ... فانه بناء على ... العقل ... ١٢

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقنا لاجله
فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
المعارضة بهذا الوجه بانا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
العقلي وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة
على انه اي التصرف في الشكر مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح
بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فيهما فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم
تضرر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اي الشكر على نعمه يشبه
الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة
الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكره مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد
ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي فعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا
بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير يتصدق عليه ملك عظيم
يملك البلاد شرقا وغربا بكسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده
بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفق الفقير
يشكر في المحافل العظيمة باشارة الاصبع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب ذلك الملك يعد استهزاء
فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرجان
في حاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما يعد استهزاء وكان فی صورته فقيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه
وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب
فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل انتهى وهو
اے المذكور فی المعارضة بالوجه الثانی ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لانسلم
ان كلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة
فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم فی الجملة بالنية الخالصة فهو حسن البتة
وايضاً لانسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء او الشبيه بالاستهزاء
قبيح والقبيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الی الردة مسئلة لاخلاف
لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل فی
ان الحكم وان كان اے الحكم فی كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم
عندهم عبارة عن خطاب الله الازلی القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاءً
وتخييراً او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة
وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة
فيكون الحكم حادثا لكن يجوزان لا يعلم قبل البعثة اے قبل ارسال الرسل
بعض منه اے من الحكم بخصوصه اے من حيث انه خاص بعينه لاخلاف
لاحد من الفريقين اعنے اهل السنة والمعتزلة فی ان الحكم يجوزان لا يعلم منه
بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون فی
عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قائلون بانہ لا یعلم شئ من الاحکام قبل البعثۃ والمعتزلۃ وبعض الحنفیۃ قائلون
بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحکام عند المعتزلۃ القائلین
بعقلیۃ الحکم فلانہ ای الحکم وان کان ذاتیا ثابتا بدون الشرع مقتضی
ذات الفعل لکن منہ ای من الفعل ما ای فعل لا یدرک العقل
علۃ الحسن والقبح فیہ ای فی ہذا الفعل فلا یعلم الحسن والقبح فکیف یعلم
الحکم الذی بناؤہ علیہا کوجوب صوم رمضان وحرمۃ صوم اول شعبان
واما عند غیرہم ای غیر المعتزلۃ فلان الموجب ای موجب الحکم وان کان
الکلام النفسی القدیم لکن انما کان ظہورہ ای ظہور الحکم بالتعلق ای
بتعلق الکلام النفسی القدیم بمن یخاطب بذلک الکلام او بتعلق الحکم بالمحکوم وھو
ای التعلق حادث بحدوث البعثۃ فلا حکم مشخص ای معین قبلہا
ای قبل البعثۃ فلا حرج فی شئ من الفعل والترک عندنا ای عند
اہل السنۃ فلا تکلیف بالاحکام لسکان الجبل الذین لم تبلغہم الدعوۃ عندنا خلافا
المعتزلۃ فان سکان الجبل مکلفون بالاحکام عندہم ولم یعتد ببعض الاحکام التی
قال بتکلیفہا بعض الحنفیۃ منا واما الخلاف المنقول عن اہل السنۃ
ان الاصل فی الافعال الاباحۃ کما ہو مختار اکثر الحنفیۃ منہم الکرخی
والعراقیون والشافعیۃ وفی التفسیر الاحمدی ہو مذہب طائفۃ وفی الدر المختار
ہو ای المعتزلۃ وفی حاشیۃ شرح المنار للمصنف وہو مذہب معاویۃ ومروان
مروان وابنہ یزید وغیرہما والقول بانہ مذہب الشافعی لیس عندی شئ لانہ
لم ینقل عنہ فی صحیح الا ما یوافق التوقف او الحظر کما ذہب الیہ غیرہم

قولہ اکثر الحنفیۃ ... المعتزلۃ ... (marginal notes, partially illegible)

الاباحۃ ... [illegible] منہ رحمہ اللہ ۵۳ قولہ الکرخی منہم ابو منصور الماتریدی وصاحب الہدایۃ و... اہل الحدیث ... منہ رحمہ اللہ ۵

فی شرح المنار للمصنف ہو مذہب بعض اہل الحدیث وفی الحاشیۃ والصحیح ان الاصل فی الافعال التحریم وہو مذہب علیؓ والمۃ من اہل البیت ومذہب الکوفیین منہم ابوحنیفۃ وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمہور الحرمۃ وایضا فیہ وعند الشافعی الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال وفی الاشباہ نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفۃ وقال صاحب الہدایۃ فی اصولہ ان بعد ورود الشرع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ فی الاموال کالبیع والاکل مثلاً والحظر فی الافعال الکائنۃ فی الانفس کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلاً فقیل ہذا الخلاف وقع بعد الشرع لاقبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ علی ان مالم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ عند اہل الاباحۃ او ممنوع عنہ عند اہل الحظر وقولہ فقیل خبر لقولہ اما الخلاف المنقول الخ وہو جواب سوال مقدر تقریرہ انہ لما تحقق انہ لاحکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع فکیف یصح عنہم القول بان الاصل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلاً من الاباحۃ والحرمۃ حکم ولا حکم قبل الشرع وحاصل الجواب ان ہذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلۃ السمعیۃ لاقبلہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلۃ فقسموا الافعال الاختیاریۃ وہی التی بمکن البقاء والتعیش بدونہا ای بدون ہذہ الافعال کاکل الفاکہۃ مثلاً فی البقاع التی غذاء اہلہا غیر الفواکہ والثمار لافیما غذاء اہلہ الفواکہ والثمار وفی التفسیر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہہنا لیست بالمعنی المشہور الی ما تدرک فیہ قبل الشرع جہۃ حسنۃ ای موجبۃ

ملہ قولہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الذی یظہر من تتبع کلام ہو ان الخلاف قبل الشرع ودعوی انہ بعد الشرع (بجملہ) ارج الاحکام

سہ ے

لہ الاصل ... ہذا ... خطاب الشرع ... ہذا ... جسم ... شامل

للحسن او جهة مقبحة اي موجبة للقبح يعني الى افعال يوجد فيهما طريق يقتضي العقل
بسببه حسنها او قبحها فينقسم بما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعني لانحصار تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فهي
محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اي الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للمعتزلة
فيه اي فيما كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقرير شرح
التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب انتهى لحبيك

الحكمة للخالق اے خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنے لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث لجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب فى المختصر هذا المنع لقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضى عضد فى شرح المختصر بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى الحظر اے الحرمة وثبوت الحرج فے حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن ابى هريرة من الشافعية كما فے شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه يعنے لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون الاصل الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون مأذونا عقلا وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه كيف يقال

قوله وربما يمنع الى ما سنح فى شرح المختصر من انه انما خلق الله سبحانه الاشياء ليشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه

٧٦

قوله لئلا يلزم ... الاباحة ...

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لاحكم
له اے للعقل بحسن و لاقبح فيه اے فيما لاندرك فيه جهة محسنة او
مقبحة كاكل الفواكه يعنے ان الكلام في فعل لاندرك فيه جهة محسنة او مقبحة
فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما ندرك فيه جهة محسنة او
مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع
بين المتنافيين لان الفرض اے المفروض ان لاعلم لعلة الحكم تفصيلا
اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا ان يحكم العقل فيه بالاباحة
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالى لاينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
وربما لايدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى
كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا
العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح
اخذا مما ذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية
شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا
فيعلم الحكم المخصوص لفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول
الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من ويعلم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى
ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اے على القول بالاباحة و
القول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة
او مقبحة بحكمين متضادين وهما وجوب الاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض علم العلم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والآن لستتم الاباحة
او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر
هما حكمان متضادان فلا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين
واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا تضاد بين
الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة و
لا ادرى ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب والبيضاوي
في المنهاج ويشير كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي
ويفسر التوقف عندهم بان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم
يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان بقدر ما يحتاج اليه البقاء لنفسه والتوقف قول لبعض الحنفية منهم الشيخ ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي وقال ابن ابي الدنيا في المشرع ناقلا عن المنتقى الصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب ابي بكر رض وعمر رض وعثمان رض واشباههم من الصحابة رض انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة رأي المعتزلة انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى انه نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما تبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول مورد ا على القول بالتوقف هذا اي كون الحكم لا يتعين من الخصوصية ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف الحقيقي اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه وهو لا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية حيث فيكون ذلك الحكم عقليا واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتأمل لحصول

قوله اقول يرد الخ اقول لا يرد ... ان الشرع يقتضي ان لا ... الحكم ... الخصوصية ... فلا يكون ... فيها على ذلك ... من ... عنده ولا بد ... لا يكون الحكم ... من قاعدة كلية فيكون معلوما ثم عقلا حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع ومن ههنا لا يتخطى على الفطن ان هذا الايراد ... على الساقين ... على انتظار حكم الشرع ... فتأمل منه رحمه الله

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الحكم
بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حاصل ...
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها شرع لتنتفي
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان المراد
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تلقيبه للحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اى بمعنى ثبت في
ذات الافعال ولغيرها اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط
وجوب الايمان بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان اى
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن لغيره اى لغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو
حسن لنفسه وهو اى الملحق بالاول فيما اى في الغير الذى لا اختيار
للعبد فيه اى في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذالك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها اي الجهاد والحد وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى في الاولين والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما

يكون حسن الفعل لاجل حسنها. ۱۲ منه

اي العبادات ... نافع ... كون ... التي كان ... ان الفعل ... الحسن لاجل ...

۸۱

همشم لرحمه الله تعالى

اعتبرت الوسائط فی ہذا القسم لا فی القسم الثالث لان الوسائط فی ہذا القسم
اعنی الکفر والمعصیۃ والاسلام کما ہو قول الجمہور او اعلاء کلمۃ اللہ
والزجر للجانی عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعۃ
باختیار العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وهکذا اقسام القبیح
فمن القبیح قبیح لعینہ قبحا لا یحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینہ قبحا
یقبل السقوط کاکل المیتۃ یسقط قبحہ فی المخمصۃ وقبیح لغیرہ غیر ملحق بما ہو حسن
لنفسہ کصوم یوم العید فانہ قبیح لاجل کونہ اعراضا عن ضیافۃ اللہ تعالی
وکالبیع وقت النداء فانہ قبیح لافضائہ الی فوات الجمعۃ واما القبیح لغیرہ الذی
ہو ملحق بالقبیح لعینہ لم ار بیانہ فی کلام القوم وان کان مثالہ الغصب فانہ
انما حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذہ الواسطۃ مہدرۃ وصار الغصب قبیحا بالذات
الامر المطلق مجردا عن القرینۃ الدالۃ علی خصوص الحسن من الحسن
لنفسہ او لغیرہ فقولہ مجردا حال کاشفۃ عن معنی الاطلاق ہل ہذا الامر للحسن
لنفسہ یعنی یقتضی حسن المامور بہ لعینہ لا یقبل السقوط اصلا کما
اختارہ شمس الائمۃ السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی قال
والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور بہ لعینہ ولم یوجد فی کتابہ
اثر عدم قبولہ السقوط او للحسن لغیرہ کما فی البدائع ظاہر العبارۃ یدل
علی انہ مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامہ ما یشعر بالاختیار حیث قال
لما اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن
الشرعی وہو کون المامور بہ حسنا لعینہ الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمۃ

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء
اي لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها
فثبت به اي بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي

في الاحكام من مقالات المبادي في بيان الحكم وهو اي الحكم عندنا
اي عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام قال القاضي عضد في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل
اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم
المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر السيد في حاشية
شرح المختصر وقال الفاضل القراباغي في حاشيته اقول ما سياتي في الشرح
اي شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة
الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول
اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه
منه على انه معنى مجازي له انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الخطاب
هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم ههنا
بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم الشرعي لا توجيه
ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدي في الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا حكمه يجاب بان ذلك الوجوب الينا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف
عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج
ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي
الاوضح لفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادة خزيمة وحده اقتضاءً اي طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك
وكل واحد منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فهو والله خلقكم
وما تعملون ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وههنا اي في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول ان الذي

۸۴

السحد المذكور لا ينعكس اي لا يكون جامعًا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور
الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ بشئ بكونه سببا او شرطًا او
ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد
في حد الحكم قيدا او وضعًا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه
سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير ولا
دخول الوضعي في الجنس اذا اريد الاعم ويزاد او وضعًا انتهى وذهب صدر
الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح
ومنهم من لم يزد قيد وضعًا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام
الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامة
الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من
الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل
الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
التقرير شرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى
جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

قوله فان الاقتضاء الخ اي سلمنا ان الاقتضاء اعم لكنه لا يشتمل الاقتضاء الذي تتضمنه الاحكام الوضعية لان الوجوب الذي تتضمنه الوضعية ... عند الشرع ... الفصل ...

۸۵

قوله وهو الاقتضاء لان الاقتضاء من جهة نهي عن ... على الحكم ... من يفهم من مثل قوله اعتصم ... منه رحمه الله تعالى

وعلى ہذا القياس كما ذهب اليہ فخر الدين الرازي واختاره السبكي ومن شاء الى
توجيهہ بهذا القاضي عضد الدين وانما لنا داء المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان قصرا لله ورسوله علينا من الشرائع القصص
حجة والتعلے بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء
يلزم كونہ حكما مع انہم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب عنہ بقولہ
والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبار
انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار بما لم يدل عليہ دليل انہ نسخ
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقولہ لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر من انہ على ما قررنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قولہ افعل كذا حتى تثاب بثوابهم اولا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قولہ اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانہ يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليہ اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قولہ لانہ فان الاقتضاء الاعم يصدق عليہ سببية منطوقا دان ... يصدق عليہا الاقتضاء الضمني فالاعم لا يتاخر

...

يعنى للاقتضاء معنيان الاول خاص والثانى عام وما هو موخر عن الوضع معنى
خاص ويقال له اقتضاء صريحى وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
الصريحى والاقتضاء الضمنى والماخوذ فى التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم
فانا لا نسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة
اى لا مضائقة فى اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى فى شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتى فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثانى من جانب المعتزلة ان
الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى المراد
بالخطاب ههنا الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لثبوت النسخ فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلى ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه
بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبى
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية فی ذمته کضمان ما اتلفه الصبی من مال الغیر او لانه اداء
علی الولی واجیب بانه ای الشارع لا خطاب للصبی وانما الخطاب للولی
التحریض ای تحریض الولی الصبی علی الاعمال فمعنی کون صلوته مندوبة ان الولی
مامور بان یحرضه علی الصلوة ویامره بها لقوله علیه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله ای للولی الثواب ای ثواب التحریض وعلیه ای علی الولی
الاداء ای اداء الحقوق من مال الصبی فمعنی وجوب ضمان ما اتلفه الصبی علیه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبی من مال الصبی علی الولی والصحة امر عقلی
یعرف بالعقل لیس من الاحکام الشرعیة لانها تتقرر بالمطابقة ای یکون الماتی
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر یعرف بالعقل ککون الشخص مصلیا او تارکا للصلوة
فاذا عرفت حقیقة البیع من الشرع یعرف صحته وفساده بالعقل وفیه ما فیه
اشارة الی ما قیل من ان صلوته مما یثاب هو به ولا یعاقب علی ترکه فکیف لا یکون
مندوبا لکن الفاضل القرابادی فی حاشیة شرح المختصر اجاب عنه حیث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولی عند المعرف فتامل انتهی ولعل فی قوله فتامل
اشارة الی ان القول بانه لا ثواب للصبی اصلا بعید غایة البعد کیف ویلزم ان
تکون صلوة الصبی الذی لا ولی له لغوا واجیب عنه فی التقریر شرح التحریر بانه ترتب
الثواب له ای للصبی علی فعلها علی ما هو ظاهر فانه لیس من لوازم التکلیف بل انه
من فضله تعالی ان لا یضیع اجر من احسن عملا انتهی وایضا فی قوله فیه ما فیه
اشارة الی ان تعلق الحق بمال الصبی او ذمته حکم شرعی واداء الولی حکم آخر
مغائر له مرتب علیه واجاب عنه التفتازانی فی التلویح واقتفاه المیرزاجان فی

ای وجوب ما تم ... ای ...
... تبیین ...
ولو ...
اصلا بعید فی غایة البعد
کیف ویلزم ان تکون
صلوة الصبی الذی ...

لا ولی له لغوا ...
ان ...
...
عارض ...
اجیب ...

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه
مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على
الولي وايضا فيه اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في
كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
شرعي البحث الرابع انه اي الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اي
الاحكام التي تثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع و
القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين
من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اي الاصول الثلثة
كاشفة عن الخطاب اي خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام
فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب ولما كان لقائل
ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفسي فعد الثلثة من الكواشف
دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما
كانت الكواشف الثلثة اصولا وحينئذ تكون الاصول خمسة الا اربعا اجاب عنه
بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه اي
نظم القرآن كاشف عن الكلام النفسي فلان الدال اي الكلام اللفظي الذي هو
نظم القرآن كانه المدلول اي كانه عين الكلام النفسي والكاشف يكون مغايرا
لما هو كاشف له ولما كان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف
لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس ليس بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم او المجتهدين

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في النصوص عليه لا مثبت له بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصرح في المظهرية واظهر في الفرعية فان القياس محتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شي سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهاما حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي افهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر ليس المراد من صيغة ليفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتني عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد فى شرح

المختصر الخلاف فى انه اے الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن

ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل و

من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب

الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف

من حد الحكم والابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء

اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اے وجوبا للفعل غير كف

فالايجاب اے فالحكم الايجاب وهو اے الايجاب نفس الامر النفسى

اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين الامر

وان كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب و

ان كان الاقتضاء لكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء لكف ترجيحا

فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدمه الماخوذ فى حد الحكم

الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه واما تقسيم الحكم باعتبار

الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه المنقول اليه

فكذلك عند غير الحنفية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى

ثبتت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى لا نشطوا

حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة

فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اے

بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان ذلك

٩١

الطلب للفعل والحكم التحريم الثان ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب الجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فالايجاب فالحكم الايجاب الثان ذلك الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم الثان ذلك الطلب للكف وبشاركانهما اے يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم فى استحقاق العقاب بالترك اى يشارك الايجاب الافتراض فى استحقاق العقاب بترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم فى استحقاق العقاب بترك الكف يعنے لافرق بين الفرض والواجب فى استحقاق العقاب بترك فعلهما وكذالك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما فے استحقاق العقاب بترك الكف عنهما ومن ههنا اے من اجل مشاكلة الواجب الافتراض فى استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام فے استحقاق العقاب بترك الكف قال محمد كل مكروه حرام نحوا في لفظ الحرام مارادة استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محمدا لايكفر جاحد الوجوب والمكروه تحريما كما يكفر جاحد الفرض والحرام والحقيقة من الكلام الجازم منه ما قالا اے ابوحنيفة وابويوسف انه اى المكروه الى الحرام اقرب منه الى الحل لاعين الحرام لان المكروه ماثبت بدليل ظني والحرام ماثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فلا نزاع لفظے لانعنوي لان قول محمد محمول على التجوز وقول الشيخين محمول على الحقيقة هذا اى خذ ذا واحفظه ولما كان فے كلام الاصوليين وهم التدافع بانهم قسموا الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمة اشار المصنف

الى وقعه لقوله واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم تارة الايجاب
والتحريم ولاخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما في
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم
وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعني ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم
فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى
لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلق
بقوله افعل يسمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله
افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في
التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب
يقال اوجبه الله الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد اذ لا شك في ان المترتب
والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب
بمنع المنافاة بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب
والمترتب عليه مستندا لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار
آخر او مرجعه اى مرجع ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشيء على نفسه

لتعالى

حقیقة قال السید بعد ذکر الایراد المذکور وجوابه فی حاشیة شرح المختصر
وبهذا الجواب المذکور یجاب ایضا عما قیل ان الایجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباینة بالذات فکیف
یصح القول بالاتحاد بین الداخلین تحت المقولتین بان دخول شئ تحت المقولتین
باعتبارین مختلفین جائز ودعوی امتناع صدق المقولات علی شئ
باعتبارات شتی ای مختلفة محل مناقشة انتهی قول السید ولما
کان یرد ان الشیخ صرح بان المقولات متباینة بالذات فلا تتصادق علی شئ
واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصادیقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فی
دعوی الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
الحقیقیة لم یلزم ههنا فان الخطاب النفسی الذی هو الکلام النفسی امر واحد
من مقولة الکیف عندهم ولیس بفعل ولا انفعال حقیقة الا باعتبار فیعبر
عنه باعتبار انتسابه الی الحاکم الفاعل فعل ای هیئة تاثیریة وباعتبار انتسابه
الی الفعل المفعول انفعال ای هیئة تاثریة وذکر مولانا نظام الملة والدین
فی شرح هذا الکتاب ان الفعل والانفعال لهما معنیان الاول التاثیر مطلقا
والتاثر کذلک وهما من المقولات والثانی التاثیر المتجدد شیئا فشیئا والتاثر
کذلک کما فی افادة النار الحرارة فی الماء وهما من المقولات فالایجاب فعل
بالمعنی الاول وکذا الوجوب انفعال بالمعنی الاول فالایجاب والوجوب
لیسا من مقولة الفعل والانفعال حقیقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
المقولات الاعتباریة باعتبارات مختلفة لیس بممتنع فلا یرد

قوله تصادق المقولات لان الخطاب النفسی الذی هو الکلام النفسی من مقولة الکیف عندهم ولیس بفعل والانفعال حقیقة الا باعتبار ۱۲ منه رح

٩٥

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى

حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة

فلا تتصادقان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزاجان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احديهما فيما تصدق عليه الاخرى والا تصادقت عليه المقولتان مقابل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف ليسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيء اصناف

منها اي من اصناف الحكم على الوصف اي وصف الشيء بالسببية اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفا لثبوت حكم شرعے وهی اے السببية بالاستقراء نوعان وقتنية منسوبة الى الوقت كالدلوك اے ميلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوة فان سببه الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس و معنوية منسوبة الى المعنے الذى غير الوقت كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف مانعا وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لمانع يمنع ترتب الحكم كالابوة اے كون الشخص ابا لشخص فى القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حكم القصاص مع وجود سببه او يكون مانعا للسبب اى سببية السبب كالدين فى الزكوة فالدين منع المال البالغ للنصاب الذى هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه سببا لوجوب الزكوة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكوة ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف شرطا والشرط ما يكون عدمه مانعا عن الشئ وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون شرطا للحكم كالقدرة للتسليم اے لتسليم المبيع للمشترى للبيع اى لصحة البيع التى هى حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطا للسبب كالطهارة فى الصلوة فانها شرطت فى الصلوة لاجل سبب الصلوة وسببها اے سبب الصلوة تعظيم البارى تعالى والتعظيم لفقدان ال

الطهارة هذا اى خذ ذا واحفظه والان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريفا الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى
حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و
واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لاحاجة الى احدهما لان انتهاض
تركه سببا للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب
على ما زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر
باثبات الطرد وانتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن
والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب
او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق لاحد الا باعتبار
ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب عن التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة
والشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو
والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد بالعقاب

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان لا يرد على ذلك
التعريف غير مسند فيع من هذا التعريف ايضاً لصدق الايعاد والله تعالى يستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضاً الواجب المعفو عن تركه ثم اشار
التفتازاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى لقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف العفو الواجب المعفو عن تركه قال
الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى خبر عن كون مالوعده في الاخرة وكل
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعاً والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبراً بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
وعداً يجب الوفاء به انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لوعيد حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اي مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضاً بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاء
للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضاً فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انشاء للتخويف لدال على ان لا عذاب في الواقع فان ما تحذف الواقع

في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان

العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليس الموحد

موعودا فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اى العفو بعد

تسليم وجوده اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور

فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم

العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال

اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال

بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على هذا

ويح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير ايضا

فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب

على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو

فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب

على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه لفعل بعض المكلفين وذكر

الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية

ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد

لها هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صار دار من اى

بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام

الامدى في الاحكام ومختار الشيخ تقى الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

99

فی جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب فی اصوله وابن الهمام فی التحریر وفی تفسیر الکل
بکل واحد احترازا عن الکل المجموعی اشارة الی رد ما ذهب الیه بعضهم من ان الوجوب
علی الجمیع من حیث هو ویسقط الواجب الکفائی او وجوبه عن الکل بفعل
البعض کصلوة الجنازة ولما کان یرد علی الوجوب علی کل واحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقین رفع للطلب بعد تحقق الطلب فیکون
نسخا له فیفتقر الی خطاب جدید ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب
الجدید باطل فلا سقوط عن الباقین دفعه بقوله ولا یلزم النسخ لان سقوط
الامر قبل الاداء قد یکون بقول رافع للحکم وهو نسخ وقد یکون لانتفاء
علة الوجوب کاحترام المیت مثلا فانه یحصل بفعل البعض فلهذا ینسب السقوط
الی فعل البعض وهذا السقوط لیس للنسخ وایضا یجوز ان ینصب الشارع
امارة علی سقوط الواجب من غیر نسخ ای من غیر رفع للحکم بالکلیة حتی لو تحقق
وقت ذلک الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جدید والایراد ودفعه
ذکرهما التفتازانی فی شرح الشرح والفاضل میرزاجان فی حاشیته علی شرح
المختصر واوضح العلوی فی حاشیة شرح الشرح ما ذکراه فی الدفع ثانیا
وقیل الواجب علی الکفایة واجب علی البعض وهو مقتضی کلام الامام
فی المحصول ومختار التاج السبکی فی جمع الجوامع وبه جزم البیضاوی
فی المنهاج ثم اختلف فی هذا البعض فقیل هو مبهم قال السبکی فی جمع الجوامع
والمختار البعض مبهم انتهی وقیل معین عند الله منکر عندنا والدلیل لنا
علی ما اخترنا من الوجوب علی کل واحد اثم الکل بترکه ای بترک الواجب

الكفائي اتفاقا اذا ظنوا اي الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كل واحد منهم ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس موجب للاثم و القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل الباقين كسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا في الاستدلال ثانيا الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي كالابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح منافيا عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

الاتفاق فكذا الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الايجاب على
بعض مبهم فى الواجب الكفائى حاصله قياس الواجب على الكفاية على
الواجب المخير قلنا فى الجواب بان قياس الواجب الكفائى على الواجب
المخير بقياس الابهام فى المكلف على الابهام فى المكلف به قياس مع الفارق
فان الواجب المخير بالابهام فى المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم
والواجب الكفائى بالابهام فى المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين
وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول
فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل فى شرح الشرح
للعلامة التفتازانى فى رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان
مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على
الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اى الجميع بسبب ترك
البعض على ما يدل عليه قولهم ان اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم فى
الواجب الكفائى قلنا فى الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهرى
فى حاشية شرح المختصر والفاضل القرا باغى فى حاشية شرح المختصر ايضا
ترك البعض يقتضى اولا وبالذات اثم البعض ولكن ترك البعض من
حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض فى ترك الجميع وعدم اولوية البعض
دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولا بالذات فانه معقول اقول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقاً غير معقول بل هو
الغير المعقول تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد
معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض
المبهم ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اي بذلك الواجب
اتوا بما وجب عليهم اتفاقاً بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
بالوجوب على البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
من اتيان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم وهو تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل
معقول البتة كانه اي هذا النحو من التاثيم لا ينافي التحصيل اي تحصيل المبهم نعم المبهم
الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول بالتاثيم وتاثيم المبهم كذلك غير
لازم ههنا فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم البعض المبهم
لا تاثيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بديهي الاستحالة وقالوا
في الاستدلال ثالثاً بان التفقه والانذار واجبان على الكفاية وصرح
بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
لولا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم اي هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من لولا
الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة
فظاهر كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

س ١٥

بان قوله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الالغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اوصلى الصبي العاقل صلوة الجنازة
تسقط عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب
وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اي على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان حصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور
الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في
شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة مبهم صحيح وكل ما يذكر فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة ليستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع اثم اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب اهل المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وباتيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء ولكن جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

١٠٦

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعني ذا اتى المكلف بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل قال والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى لغير ذلك المعين وقائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر والمحلي فى شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد فى شرح المختصر

قوله وقيل معين الخ هذا القول المسمى بقول التراجم سمي بذلك لان الاشاعرة يرويه عن المعتزلة والمعتزلة يرويه عن الاشاعرة ولهذا قال السبكي لم ينقل بقائل ١٢ منه

١٠٧

قوله قبل الفعل الخ اعلم ان الوجوب طلب الطالب انما يكون قبل الطلب والتعيين ولو فى علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فتدبر ١٢ منه

والدليل لنا ای لاہل السنۃ من جمہور الفقہاء والاشاعرۃ الجواز ای جواز ایجاب امر من امور معلومۃ لابعینہ من الآمر الموجب عقلا لان الآمر لو قال اوجبت علیک واحدا مبہما من ہذہ الامور وایا فعلت فقد اتیت بالواجب وان ترکت الجمیع تذم لترک احدہا من حیث ہو احد ہا لم یلزم منہ محال، کذا ذکرہ ابن حنی سند فی شرح المختصر والنص کما فی الکفایۃ قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ دل علیہ ای علی ایجاب امر من امور معلومۃ کالاطعام والکسوۃ والتحریر لان قولہ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون ایجاب الاطعام وعطف علیہ الکسوۃ والتحریر باو وہی لاحد الشیئین اوالاشیاء لا علی التعیین فوجب حمل النص علی مدلولہ اعنی ایجاب امر من امور معلومۃ لان الصرف من المدلول انما یکون عند التعذر وہہنا مدلولہ جائز عقلا لا ممتنع ہذا حاصل ما ذکرہ التفتازانی والجرجانی والابہری والقراباغی فی حواشیہم علی شرح المختصر والمعتزلۃ قالوا فی نفی التخییر ای علی الوجہ المذکور المختار عندنا ای ایجاب امر من امور معلومۃ لانفی التخییر مطلقا کذا ذکرہ السید فی حاشیۃ شرح المختصر قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر یعنی انہ وجب علی المکلف واحد مبہم من اشیاء معینۃ وفوض تعیینہ الی اختیارہ لا بمعنی انہ وجب کل واحد منہا وفوض فعل ایہا شاء الی اختیارہ فانہ غیر ما ذہبوا الیہ انتہی ولعلہ اختار ہذہ العبارۃ تنبیہا علی ان مال مذہبہم نفی التخییر اما علی القول بالتعیین فظاہر واما علی القول بوجوب الکل فکذلک ایضا لان الوجوب اذا تعلق بکل واحد معا

108

اصلہ تخلا عن تعلق ...

کفارتہ اطعام ... عشرۃ مساکین ... من اوسط ما تطعمون ... او کسوتہم ... او تحریر رقبۃ

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير بهذا
ما ذكره السيد ايضاً في حاشية شرح المختصر ولا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير
وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف به بالتكليف ضروري كذا ذكره
عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف بالكسر
وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لاستحالة
التكليف بالمحال فلا يكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا لانه اي غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اي الغير المعين المعلوم من
حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شي من الثلاثة وتعينه فاطلاق
غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اي كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوع
الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي من حيث
انه غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانيا لو كان الواجب احدها

سلم ... قوله ولا غير المعين ... مجهول ... لا يكلف به ... التكليف ... جميع افراده ... يسقط بفعل البعض

109

ولم يقل به احد فاقبل ۱۲ منه

قوله اذ معلوم اشارة الى ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا ... من الوجه المطلوب ... باعتبار ... دون وجه فلا يلزم ... والا استحالة

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك يقينا قلنا
نوضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وهو شبه من انه
لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما مبهما لكان المخير فيه
الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما مبهما لان الكلام فى
الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا
الواحد المبهم فالواجب المخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل مخير لاستلزامه جواز ترك
كل منهما من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير وتركه لعدم
الوجوب وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
جواز الترك فى شى واحد وانهما متناقضان قلنا فى الجواب الواجب
الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معينا والمكان يتادى بالواجب
لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذا تعلق بمفهوم احدها الوجوب
والتخيير فلابد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
بان يكون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احدها باعتبار
تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
قد قيل اوجبت عليك احدها وخيرتك بترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى ہذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايہما فعلت جاز لك تركہ الباقى واى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلثة موصوفاً بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كلواحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين واوجب واحدا منهما وان ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلى بل معناه ان ايہما فعلت حرم الآخر وايہما تركت وجب الآخر فقد خير بينهما بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك فى الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب المبهم مع التخيير فى المتعينات جائز كوجوب احد النقيضين معاً مكان كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا ثالثاً الوجوب بالجميع اى جميع الامور المعلومة فى المخير كالواجب على الجميع اى جميع المكلفين فى الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية بان الواجب بالكفاية واجب على كلواحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه يسقط وجوبه عن كلواحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كلواحد من الامور المعلومة واجباً ويسقط وجوب كلواحد بفعل غيره فان المقتضى للحكم بشمول الوجوب فيهما اى فى الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر الجامع المشترك

بينها واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير لفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لابعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لابعينه لاتاثيم واحد لابعينه وتاثيم واحد لابعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لابعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لايوجد فى المخير وحاصله على
ماذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
ليست ماذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ماذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون مايتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لاكلواحد
فالمقتضى للوجوب على كلواحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعينين

١١٢

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي لكون
ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصية ما يفعل من كونه
اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد
هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
بدون التكليف الزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب
معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المتعين لا يعلم قلنا في
الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا منها مبهما
والا لم يكن عالما بما اوجبه لا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين
انما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف
بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر
اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

١ قوله قالوا ثانيا الخ [illegible] على [illegible] بالكل [illegible] وذلك باطل اتفاقا [illegible] ان الفعل [illegible] ذلك الشيء [illegible] الوجود والعدم [illegible]

٢ قوله فهو الواجب اقول يلزم منه انه لو لم يفعل شيئا لم يكن شيء واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل يفعل ذلك الشيء فيعم الوجود والعدم ولا يخفى ما فيه ١٢ منه

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على الانفراد فيلزم تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود فى الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول فى الجواب باختيار الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكلواحد بل لا يكون الا اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد والمجموع ايضا واجاب القاضى البيضاوى فى المنهاج عن الاستدلال الثانى بان الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور ليست عللا حقيقية للامتثال بل هى علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا استحالة فى تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر طاهر بان سبب

قوله قول لا يلزم الخ اعلم ان التحقيق كى هذا اليرفى الاصل الرابع ان العلة التامة لعدم الكل هو طبيعة عدم الجزء مطلقا اى سواء كان متحققا فى عدم جزء واحد او فى عدم جزئين فلذلك الامتثال ايضا متعلق

۱۱۲

من حيث الاتيان بواحد او باثنين او بالاكل معا وانما الامتثال يتحقق فى طبيعة الامتثال الى آخر الامر من وجوب الكل بالامتثال ۱۲ منه

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس انتهى والواجب الكائن لادائه وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب الموقت اما ان تفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان يؤدي الواجب ويبقى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت الصلوة وهو اي ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اي وجوب ذلك الموقت كالصلوة اذ السبب هو المفضي الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودى كالصلوة وشرط للاداء اي لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا نعني بالشرط الا هذا وهو اي كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المودى كالصلوة والاداء غير المودى وما قال ابن الهمام في التحرير اتحادا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما المراد بالاداء الفعل المفعول اي الفعل الذي فعل وهو المودى فيحذان

115

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبادى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
فمندفع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا
يصلح للشرطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا لوجود الواجب فيه و مضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى شهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عين
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض بنية
مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور وهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المبائن وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر كشعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنيته واجبا آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فی روایۃ ابن سماعۃ عنہ وہو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الہدایۃ انہ لا فرق بین المسافر والمریض ورجحہ المصنف فی الحاشیۃ وقال شمس الائمۃ السرخسی وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندہم ان لو نوی المریض نفلا او واجبا اخر لم یقع عما نوی بل یقع عن رمضان وقد لا یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان وقتہ لیس سببا للوجوب بل سببہ النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فہذا الغد وقت الصوم المنذور وہو واجب فیہ حتی لو ادی فی غیرہ کان قضاء ولیس الغد سببا لوجوب الصوم اذ ہو لا یفضی الیہ وانما المفضی الیہ النذر وہو قولہ علی ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیۃ من غیر تقیید بالنذر مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم و بنیۃ النفل مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم نفلا الا فی روایۃ غیر مختارۃ لانہ کان للناذر فی ذلک الیوم صوم واحد وکان لہ ان یصفہ بصفۃ النفلیۃ وغیرہا ولما نذر بہ صار واجبا فلا یتصف بالنفلیۃ ولا یصح غیرہ حتی یتصف بالنفلیۃ فہذا الیوم بالقیاس الی النفل کالمیالی بالقیاس الی الصیام کلہا فتلغو نیۃ النفلیۃ وتبقی نیۃ الصوم فی ہذا الیوم ومصداقہ لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیۃ واجب اخر کالقضاء والکفارۃ بالاتفاق بخلاف رمضان فانہ یتادی بکل نیۃ حتی بنیۃ واجب آخر ایضا فرق بین ایجابہ تعالی کما فی صوم رمضان وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور وحاصلہ ان تعیین الوقت للمنذور انما حصل من جہۃ الناذر فلہ ان یغیرہ بما ہو مساو لہ فی المرتبۃ ولا یصرفہ الی ما عینہ بل ...

١١٥

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو ثابت لامجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى شابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لايسع فى عام واحد
الاحج واحد فهو كالمعيار الذى لايسع فى وقته الا واجب واحد ولايستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال وذو القعدة
والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولايترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين
للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم آى
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب و يتعين الفعل
آخراً اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لايكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يمتد انسحاب
النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت و
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده فيجب
على المكلف ان يشرع الصلاة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل هو العزم فى كل جزء من الوقت

تعدد لتعدد اجزاء الوقت وللبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم اللزوم
انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا انسحاب
النية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يؤد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والفاضل عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي ابتغوا لهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى للتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
وكلمة بل للترقي لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

الوقت عن اول الوقت فقضاء اي فالاتيان بذلك الواجب الموقت

في غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الآمدي

في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس ثم قضاء جميع و

والا ولى قبل وقته اشتره اي آخر الوقت فان قدمه اي قدم المكلف الاداء

الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنفل اي فما قدمه نفل

يسقط به اي بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وتعجيل

الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضي ان تقع الصلوة

نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام

في التحرير ما حاصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس

معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان

المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت يعكره ما في اصول الروضة للشيخ

ابي بكر الرازي بعد حكاية ما عن الكرخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في

مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب في المنهاج

هذا القول الى بعض الحنفية وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج

وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني

في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا

يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان

يجن او يموت واما ان بقي المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما

كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الامدی وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الہمام ومقتضاه ان صفة التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمه نفلا مسندا بانه شرط لبقاء المکلف بصفة التکلیف الی آخر الوقت لکونه واجبا وقال الاسنوی فی شرح المنهاج ان الآتی بالصلوة فی اول الوقت ان ادرک آخر الوقت وهو علی صفة التکلیف کان ما فعله واجبا وان لم یکن علی صفته بان کان مجنونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعله نفلا ہکذا فی المحصول والمنتخب وغیرہما ومقتضی ذلک ان صفة التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمه واجبا ونقل الشیخ ابو اسحق فی شرح اللمع عن الکرخی ان الوجوب یتعلق بوقت غیر معین ویتعین بالفعل

١٢٢

مخففا ای وقت فعل یقع الفعل واجبا ونقل عنه القولین معا الامدی فی الاحکام وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر وفی المیزان عن الکرخی ثلث روایات احدہما ہذه والثانیة ما قبلها یعنی ما نقل عن بعض الحنفیة قال وہذه الروایة مہجورة والثالثة وہی روایة الجصاص عنه ان الوقت کله وقت الفرض وعلیه اداء ه فی وقت مطلق من جمیع الوقت وہو مخیر فی الاداء وانما یتعین الوجوب بالاداء او بتضییق الوقت بان ادی فی اوله یکون واجبا وان اخر لا یاثم بالتاخیر عنه ثم قال وہذه الروایة ہی المعتمد علیها انتہی فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت علی صفة التکلیف فلا یتحقق الوجوب فی شانه حتی یسقط قلت لیس المراد انه یتحقق ہہنا وجوب ثم سقط اذ عندہم لم یتحقق الوجوب الا بآخر الوقت بل المراد انه آن فی شانه الوجوب ویمکن ان یقال تعلق الوجوب الازلی بفعله یسقط واورد علی الکرخی

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً

اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء

الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون الوقت وقت الوجوب الا في مثل

هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكره الفاضل

ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و

هو ان جميع الوقت وقت للاداء ان الامر الحاكم وشمّع وقتا لفعل لانه

اي المكلف يؤتي الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا

لعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين

اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء تضييق مناف لتوسع

الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب

الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها

لا تعرض فيها للتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل

ظاهر ما ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي

نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل

والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدلال على مذهب الجمهور المختار لنا

الذي هو مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخر

كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور

مصليا قطعاً بلا شك لا لكونه اي ليس ممتثل لكون المصلي المذكور اتيا

باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية و

قوله بالاجماع ... لعل الشيخين ...

١٣ ... الحنفية يقولون لو كان واجبا في اول الوقت ... بعض الشافعية ... لو كان ... باقيا ... عدم ... من اجزائه ... تأمل ١٢ منه

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو وقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت الاداء وانما قيد بغير الاخير لان
مذهب القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل وذا فالدليل تام على التقدير البتة
ايضاً وحاصله على التقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصلياً
آه وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه اتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فقيل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزا جان اذ هو اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعا قطعيا فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية الجلي
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد نقل الخلاف فيها اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتامل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعا
للاجماع على وجوبها مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون باداء الواجب قبيل وجوبه كالزكوة
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال ان الخصم الحنفي
مذهب الحمويه يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين فان

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور
لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
ان الواجب انما هو الفعل فى كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
التضييق والقاضى واكثر الشافعية قالوا فى الاستدلال انه ثبت فى
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم
اجزاء اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى ترك الفعل والعزم
عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
قلنا فى جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
وكثيرا ما يوجد فى اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم
العصيان فلو قيل فى رد هذا الجواب المراد اى المراد من العزم عدم ارادة
الترك لا ارادة الفعل ولا شك فى عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا فى اول الوقت
او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا فى جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان
ورد او فيه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان
لا لخصوصية الواجب ثم الخلل الاترى لو اخل بالاداء والترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل
فافهم فانه دقيق وقيل فى البديع وهو كتاب فى الاصول لا بطال مذهب القاضى واكثر الشافعية

١٢٥

نه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليسقط به اى بالبدل الفعل المبدل كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه تعيين اخرا والجواب عما قيل فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقد التزمناه اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر فلا بدل ولبعض الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره اى بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقت وهو اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن استدلال لبعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى آخره كالاداء فى اوله فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى التحرير وعند عامة الحنفية ليس

قوله قالوا لو كان الخ ای قال بعض الحنفیة الخ و جوابہ قبل الشروع فی جواب ترکیبه اختصارا فلیفہم ۱۲ منه رح

۱۲۴

قوله الجزء الاول ای الجزء الاول بعینه بیجب بلا انتقال السببیة الخ ای اختیار ابن الهمام من الحنفیة ۱۲ منه رح

السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول عیناً بل السبب فیہ الجزء الاول
موسعاً ای منتقلا سببیتہ من الجزء الاول الی ما بعدہ و ہکذا الی الجزء
الاخر من الوقت کالمسبب فانہ موسع من اول الوقت الی آخرہ حاصلہ
ان الجزء الاول ان اقترن بہ اداء الفعل تستقر علیہ السببیۃ وان لم یقترن بہ
اداء الفعل انتقلت السببیۃ الی الجزء الثانی فان اقترن بالجزء الثانی
الاداء فہو السبب وان لم یقترن بہ الاداء انتقلت السببیۃ من الجزء الثانی
الی الجزء الثالث و ہکذا الی الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول
موسعا ای منتقلا سببیتہ منہ الی ما ای الی جزء من الوقت یسع ذلک
الجزء الاداء ای اداء الفعل الواجب ویمکن الاداء فیہ لا الی الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اہلا للصلوۃ فی الجزء الذی لا یسعہا تجب علیہ الصلوۃ
عند عامۃ الحنفیۃ ولا تجب علیہ الصلوۃ عند زفر رحمہ اللہ قال السید فی
حاشیۃ شرح المختصر عند زفر تستقر السببیۃ علی ہذا الجزء ای الجزء الذی بقی
من الوقت بقدر ما یسع الفعل فیہ ولا تنتقل منہ الی ما بعدہ وعند الائمۃ الثلثۃ
تنتقل ہکذا الی الجزء الآخر انتہی وبعد الخروج ای خروج الوقت و انقضائہ
کلہ فالکل ای کل الوقت سبب للفعل ولقضائہ کل الوقت بالاتفاق وروی عن ابی
الیسر ان الجزء الاخیر من الوقت متعین للسببیۃ حینئذ ای
حین خروج الوقت کلہ واستدل علی مذہب عامۃ الحنفیۃ بالاجماع
ای الاتفاق علی الوجوب ای وجوب الصلوۃ من اسلم او بلغ فی
وسط الوقت فلو کان السبب ہو الجزء الاول عیناً لا تجب الصلوۃ علیہ

قولہ موسعا ای منتقلا سببیتہ ای السببیۃ من الجزء الاول الی ما بعدہ الخ فان قیل ان کان الجزء الاول سببا ولم یقترن بالاداء ولم یقترن الاداء بالسبب انتقلت السببیۃ الی الجزء الآخر لا یکون السبب الجزء الاول ... الاداء ... ١٢ منہ

قولہ واستدل الخ حاصل الاستدلال انہ لو کان الحکم فی غیر الجزء الاول حادثا بعد الاجزاء السابقۃ للوقت وکان اسلامہم مرتبا متعلقا فاجمعوا علی الوجوب علی کل من ... مع تعذر الاضافۃ الی الجزء الاول السابق علی الاسلام فعلم ان الکل ... ٹھہرا صالحا للسببیۃ کالاول والاضافۃ الی المتصل او الی ... لاتصالہ والانہ کالاخیر وبعد الخروج فالکل سواء فی الانفصال والانعدام فتعلق ١٢ احمد اللہ

١٢٥

فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذ ليس سببا جليا فهو سبب على الانتقال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذي
اسلم الكافر وبلغ الصبي فيه الجزء الاول من الوقت في حقهما اى في حق الكافر
الذي اسلم والصبي الذي بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزء الاول من الوقت
لا بسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذي هو السبب عند الشافعية فرع على مذهب عامة الحنفية صح عصر
يومه اى يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انتقلت اليه فنقصانه اوجب ناقصا وادى كما وجب ولا
يصح عصر امسه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر كان سببه اى سبب
عصر الامس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتأدى عصر الامس الذي سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذي
هو ناقص من كل الوجوه واعترض على دليل عدم صحة عصر الامس
في الناقص بلزوم صحته اى عصر الامس اذا وقع بعضه اى البعض
عصر الامس في الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الامس في
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعلل

١٢٨

عن الجواب السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كاملا لان الوقت الكامل فى الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارًا بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه فى الكامل وبعضه فى الناقص لا يصح
واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض بانه من اسلم فى الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه اى فى هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح فى الجزء الناقص مع انه لا يصح فى ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم فى الناقص منه مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية فى حقه اى فى حق من اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه فى الاوائل لم يكن مسلمًا فيكون السبب فى حقه ذلك الوقت الناقص فينبغى ان تصح صلوته فى الجزء الناقص فاجيب عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته فى الجزء الناقص غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين فى عدم الصحة وان اختلف المتاخرون فى الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين فى عدم الصحة فنلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعزاه فى الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسى وغيره هذا اولا ثم هو مبنى على ما عليه المحققون من انه لا نقص فى الوقت لذاته وانما هو فى الاداء كما اشار اليه بقوله والحق فى جواب الايراد انه لا نقص فى الوقت لذاته فان الوقت

فليكن هذا فى ذكر منك فانه ينفعك فيما سيأتى

اختلف المتاخرون فى الصحة الخ ذهب بعض المشايخ الى الصحة وبعضهم الى عدمها كذا فى التقرير منه

وقت كسائر الاوقات وانما الزم النقص فى الاداء اى اداء الصلوٰة دون القضاء بالعرض اسے بواسطہ امر عارض عہ وهو كون هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيتحمل هذا النقص فى الاداء لئلا يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص فى غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف ولكون وقته موسعا فلا ضرورة فى القضاء فى الناقص مع القدرة على الكامل وصلوٰة المسلم فى ناقص غير اليوم الذى اسلم فيه قضاء فلا يتحمل النقص فيه فلا يصح فى الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به فى الواجب البدنى كالصلوٰة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق وجوب الاداء فى الواجب البدنى بخلاف الواجب المالى كالزكوٰة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذى وجب عليه الزكوٰة بالتاخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخير وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكوٰة عن ذمة المكلف الذى وجب عليه الزكوٰة بالتعجيل اى باداءها معجلا قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت و يسقط بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضاً بعين دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان الواجب بدنياً او مالياً فمن حاضت آخراً اي في آخر الوقت من الفعل الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت الى ان يتضيق محل الوجوب و واجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من طهرت عن الحيض آخراً فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً بوجوب القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء ولا اتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية و الحنفية على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيموا الصلوة مثلاً في حقه حين

اى احترازا عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم شاغل غير فاهم
للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل فى التلويح رد لهذا الاستدلال
ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
النائم مخاطبا بالفعل الان اى بان يفعل فى حال النوم وليس كذلك
بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانتباه
اى الاستيقاظ كالخطاب للمعادوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على
ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند
الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من يوجد
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل
فى الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب
ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقى بين الصبى
الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
الاول اى الخطاب التنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض
والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقى ولا كلام فيه وانما
الكلام فى الخطاب تنجيزا وهو منتف عن النائم كما هو منتف عن المعدوم فعلى هذا
اى على تقدير الكلام فى الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

بعد خروج الوقت بالشك لا قضاء اي قضاء الفعل الواجب الذي مضى وقته
وهو نائم كالصلوة التي مضى وقتها وهو نائم عليه اي على الصبي النائم
الذي استيقظ بالشك بعد خروج الوقت الا احتياطا اي الا ان يقضي
هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول لبعض المشائخ وفي
الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة كذا في التقرير شرح
التحرير وما قيل في التلويح للتفتازاني ومحكم الاصول للحافظ امان الله
البنارسي مستدلا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء كالذمة لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن
اي كون الحسن عقليا كما هو مذهبنا اي مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب
لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة
فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء
فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اي على ما قيل انه اي
الشان يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به
اي بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اي من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
وليس لنا اي لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل
في اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اي اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان في ذمته اي ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

الوقت
الفعل الواجب واورد على ما صرحوا بان اصل الوجوب للصلوة في اول
واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
في اول الحول تستغلان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب في
اصل الوجوب كيف تستغل بهما الا ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اي الوجب انما يكون
واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاي شئ يسقط
بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
به اي بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال
فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان
الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اي بتحقق سبب ذلك الوجوب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اي الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطار اي الثوب الذي اطارته الريح
والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اي لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اي شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
بقوله مما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال
متفرع على العلم بثبوته اي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
فلا يقتضي السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اي فهم المقام وتحقيقه
ان الخطاب وضع بالسببية اي ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

فقه المقام انه وان لم يتحقق الفرع في الزكوة قبل الحول تحقق الحكم بالنصاب ولم يتحقق الا فقد الا بعد الحول وفي الحيض اخر الخدمت ... بخلاف ... وفي المقام تحقق ...

سبب ... استخلاف ... والرابع ... وان ... فيكون ... الشفعاء ... الحامل ...

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحد فثبوت الفعل حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم التكليفى لان يومر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية الا للتعريف المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب فى وقته اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

قوله وان الطلب ... الخ
قوله لان يومر بالتفريغ ...
١٣٥
...

الموقتة كالسنن الرواتب وصيام ايام البيض والست من شوال فانها
بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله الذي
لا يسع غيره الواجب المطلق والموقت تفسيرا واما كون العمر وقتا للنوافل
المطلقة فمن اقتضاء العقل الا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا
كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر لكن قال
التفتازاني في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون
الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا
اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي
ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين للكافل لقضاء الموسع وقتا وفعله فيه
وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان
شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام
شهرا فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى
وقيل في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا
بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
الشرط ابتداؤه اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر

وقد مر قال في شرح ... كالزكوة يعين له الامام شهرا من حيث خصوص ذلك الشهر ليس باداء وان كان ... قضاء ... قوله وقيل التحرير لابن الهمام

١٣٤

[illegible]

كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية
في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووي وغيره والا ففي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته
وسبقه الى هذا الناطقي ايضًا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات لبعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه
ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وان ادي بعد
وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل
ثانيا في الوقت يسمي اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف
بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمى اداء
واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوي
وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تاسيا لصاحب الحاصل في المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم
يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف
ظاهر لظهور ان او لا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزاجان بما قاله البيضاوي في مرصاده
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر
بين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره
فتامل انتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

قوله لخلل المراد بالخلل بالاول نقص في الصلاة يجبر بسجود السهو لا يكون [illegible] الاول في [illegible] العدم ١٢ سره

[illegible]

اوركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة الشروع لفقد شرط مفقود من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكمال على قدر الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال ولا صحّ انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني فعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعد ما كان بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه مع تذكره او سهوا بتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي لا يجير شرعا يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

الى قوله والاصح الخ قرينة عند ... الاعادة فرض ... من وجوب الاعادة ... غير واحد من شراح ... فخر الاسلام ... بانها ليست واجبة ... عن العهدة بالاول ... بل ... بسجود السهو ... والقضاء ...

١٣٣٩

السرخسي وابو اليسر الى قوله ... قال ابو اليسر يكون الفرض هو الثاني ... في الاداء والحق ان الفرض هو الاول ... فرضا ... لكن الاعادة واجبة ... بعد كل صلوة ... الاول وقته ومن ترك ... اعادة القضاء ... منه

[illegible]

لم ... الخ

قضاء ... مرسوم ... جعل ... وقته ... والزكوة ... الوضوء ... الفعل لا يتقدم على ... انقلب الفعل قبل ... قوله فعله بعده الخ

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مؤدى
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان فيه مقدار معين لكنه غير محدود فيوصف بهاى بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لو قوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الموقت
بكذا قال لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوى
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى في وقته
يسمى اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر قوله تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهرى في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بل الواجب وقد عرفت سابقا بان الاداء تسليم عين ما طلب شرعا والقضاء تسليم مثله ١٢ منه رح

بل يوصف المندوب ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضى
ابدا وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا يقتضي
عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك
لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اي موت نفسه في جزء ما
من الوقت اي وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا فان الجزء
الذي ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذي ظن الموت
فيه كلا اي كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان ذكره
الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت
وهي انه لا عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج فان
لم يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اي فعل المكلف
الظان الفعل الواجب في وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه
اي على ان فعل الواجب في وقته اداء لا قضاء لصدق حده اي
حد الاداء عليه اي على فعل الواجب في وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
في وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففي
اي جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد
الغزالي من الشافعية كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر

الذي

والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء
لظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعًا اولا قضاء لان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعًا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء قال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب
الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان كونه
قضاء مبنيا على ان العصيان ههنا في الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من شهيته كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء
الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اي دخول
الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
فانه يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطاء اعتقاده بان ظهر

١٤٢

ان الوقت كان لم يجئ لم ينقض بل الآن جار و فعل المكلف المعتقد

لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له

شرعا فهو اي الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور و القاضي بلا خلاف

فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه وذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره

انه قياس خلفي اي لو كان في الفعل في الوقت المشروع او لامع تاخيره

عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضاً لو اعتقد انقضاء

الوقت و اللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى و توضيحه انه لو صح البدل

المذكور لكون فعل الظان في الوقت قضاءً لزم ان يكون فعل هذا المعتقد

ايضا قضاء فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد

شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت و لم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت

بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته و هذا هو القضاء و التالي باطل

فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت و اعتقاد انقضاء الوقت

بين فان في الاول اي في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا

لا للاداء و لا للقضاء و في الثاني اي اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم

وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل

وجه من الاداء و القضاء و بعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني

فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون

وجه القضاء و بعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة

الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء و في الثاني اداء

قوله فتامل اشارة الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء و في الثاني اداء

١٤٣

باب العصيان لا بناء في الاداء كل لو اخر في الثاني باب الظن معتبر فيلزم ظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصياً ولو ظن انتفاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصياً ايضاً اذ الوقت بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لاينافي الاداء كما في صورة اعتقاد الانقضاء ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاولى ومات فجأة اى بغتة فالتحقيق انه اى من اخر لا يعصى اذ التاخير جائز له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثيم بالجائز اشار بلفظ التحقيق الى ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما يذم شرعاً تاركه في جميع وقته وهنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصى اتفاقاً فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد بنا على القول بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير سلامة العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم بسلامة العاقبة الى التكليف بالمحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

العادي وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون تكليفا
محالا فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
في الواقع فلم يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا
للمكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدي
الى التكليف المحال يقتضي هذا القول التخيير بين ممكن اي جائز وهو التاخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا مخيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام في الواجب الموسع فتدبر
لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
والاطعام فان الغني ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بين ما وقته العمر اي الواجب الذي وقته تمام العمر
كالحج فيعصي بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين
غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان العصيان
في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي بالثاني ايضا وعذر الشافعية بان في الواجب
الموسع بان الموت فجاءة ليس بصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

۱۴۵

حتی یتفرغ من قبل ان یصادفہ الموت فلا یعصی عاصی فی الواجب الموسع

والواجب العمری لا یختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر لفجارۃ فی الواجب الموسع

قبل فی الواجب العمری فلا فرق ولا وجہ للعصیان فی الواجب العمری دون الواجب

الموسع وفیہ ما فیہ ثم انہ فرق بین العمری وغیرہ کالظہر مثلا بان ترک الظہر

مع ظن السلامۃ والموت فجارۃ لیس فی جمیع وقتہ المقدر لہ شرعا اذ وقتہ باق

لو لم یمت لاداء فیہ بخلاف الواجب الذی وقتہ العمر اذا ترک بسبب موت الفجاءۃ

فانہ ترکہ فی جمیع وقتہ وہو تمام عمرہ ولا یبقی بعد موتہ وقت فی الواقع فالموت

فجارۃ قبل وقت التضییق فی الواجب الموسع لا یوجب العصیان ولا یلزم عدم

تحقق الوجوب اذ ترک الواجب انما یوجب العصیان اذا ترک فی جمیع وقتہ

المقدر لہ شرعا وہہنا ترک فی جمیع وقتہ المقدر وہناک ترک فی بعضہ فعدم

العصیان لا یخل فی تحقق الوجوب وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر

ان الفرق بین الواجب الموسع الذی وقتہ العمر کالحج وبین الواجب الموسع

الذی لیس وقتہ تمام العمر کالظہر مثلا خلاف مذہب الجمہور فی المحصول یجوز لہ

التاخیر فیما یسع لہ العمر بشرط ان یغلب علی ظنہ انہ یبقی فلو ظن انہ لا یبقی تعین

وعصی بالتاخیر مات او لم یمت وفی المنہاج الموسع قد یسع العمر کالحج

وقضاء الفوائت فلہ التاخیر ما لم یتوقع فواتہ ان اخر لمرض او کبر ای اذا لم یخف

توقعہ للفوائت علی تقدیر التاخیر لعلۃ المرض او الکبر وقال السید فی حاشیۃ

شرح المختصر الفرق بین ما وقتہ العمر وبین غیرہ مشکل فان ما یسع وقتہ العمر

ان لم یجز تاخیرہ اصلا لم یکن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصیان

١۴٦

بالتاخير مع الموت فجاءة او لا ان تيمم بالجائز واما البشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصح للدليل الدال على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان الموسع الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا ذكر السيد قدس سره قال الفنارى اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارضة القطعي وهذا اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للحكم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه

١٤٧

او الوقت بحسب ظنه از يد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء

هل هو بامر جديد غير امر وجب الاداء به و عليه اى على وجوب القضاء

بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التحرير و منهم

اصحابنا العراقيون و صاحب الميزان و عامة الشافعية و المعتزلة كما نص عليه

ابن امير الحاج في التقرير و هو مذهب الامام في المحصول و الارموى في الحاصل

و صاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى و مختار ابن حاجب في المختصر

او بما اى بامر يوجب الاداء و هو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء

المختار لعامة الحنفية كالقاضى ابى زيد و فخر الاسلام و شمس الائمة السرخسى

و متابعيهم و به قال بعض الشافعية و الحنابلة و عامة اهل الحديث كما نص عليه

ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء

بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقول اى مثل يدرك العقل مماثلته

للفائت كالصلوة للصلوة و الصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل

غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح

البديع و صاحب الكشف و صاحب التلويح و صاحب التحرير او في

القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم

كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام و شمس الائمة السرخسى

و الدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى هذا

الامر للقضاء كما يقتضى للاداء فيكون صم يوم الخميس الذى هو امر باداء الصوم

يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس و عدم

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بداهة والا اى وان

لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم فى يوم الجمعة اداء

لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا

واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان

هذا الكلام فى قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل

على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم فى يوم الخميس لان

النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصى المكلف

بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصى بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب

القضاء بالامر الموجب للاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان

عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اى انتظام وجوب القضاء فى

لفظ موجب الاداء بان اللفظ الذى دال على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اى ادعاء الانتظام

لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احد من الناس فما ظنك

باصحاب الايدى الطويلة فى العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا فى ايجاب

القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد

وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اى مقصود عامة الحنفية من القول

بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شىء يتضمن مطالبة مثله

اى مثل ذلك الشىء عند فوته اى فوت ذلك الشىء فايجاب الاول

الاداء بنص موجب ايجاب الثانى اى القضاء بذلك النص لا بنص متجدد

فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلابد

١٤٩

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما وجب او باتيان مثل ما وجب عند
فوت ما وجب نعم معرفات القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل لا موجبات له لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب
اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه هل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر فالمذهب
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان التقييد يتضمن المطلق والثانى كونه اى كون الصوم فى يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثانى اى كون الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات الصوم فى يوم الخميس بقى
وثبت الاول مقتضاه صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غيرها فلا نسلم
بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين لا يلزم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله فى
غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوت الصوم فى يوم الخميس
فلا يكون الصومان مساويين فى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

١٥٠

للصوم فی صوم یوم الخمیس الا بالقید ای بکونه فی یوم الخمیس لا مطلقا ولهذا
ای ولکون الوجوب بالقید لا یجب الصوم قبله ای قبل القید وهو یوم الاربعاء
مثلا ومن وجوب المقید لا یلزم وجوب المطلق مطلقا سواء کان فی ضمن
هذا المقید او لا بل انما یلزم وجوب المطلق فیه ای فی ضمن هذا المقید و
فی شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة ای مسئلة ان وجوب القضاء
بامر جدید او بالامر الاول الموجب للاداء مبنیة علی ان المقید هو المطلق
والقید وهما یتعقلان وجودا فی الخارج بان وجود المطلق فی
الخارج غیر وجود القید فیه او یتحدان ای المطلق والقید وجودا فیه
ای فی الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنیة
علی ان المقید هو المطلق والقید وهما شیئان کما فی التعقل والتلفظ و
اصدقا علیه وهو شیء واحد یعبر عنه بالمرکب من متعدد وهو ینظر الی ان
الترکیب من الجنس والفصل وتمایزهما فی العقل او فی الخارج انتهی ای حقق ذلک
فی انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم یوم الخمیس فقد تعقلنا امرین
یعنی الصوم وخصوص یوم الخمیس وتلفظنا بلفظین فاما ان المامور به
هذان الامران او شیء واحد یصدقان علیه ویعبر عنه باللفظ المرکب عنهما
مثل صوم یوم الخمیس مثلا فتختلف فیه فمن ذهب الی الاول جعل القضاء
بالامر الاول لان المامور به شیئان فاذا انتفی احدهما یعنی الخاص بقی الآخر
یعنی المطلق فثبت بالامر الاول ومن ذهب الی الثانی جعل القضاء بامر
جدید لانه لیس فی الوجود الا شیء واحد فاذا انتفی سقط المامور به ثم اختلفوا فی

فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والقید بحسب الوجود شیئان او شیء واحد یصدق علیہ المعنیان ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول کان المطلق والقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شیء وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والتعقل ام شیء واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب او بالمفہوم المرکب الذی کان مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والقید ونبہ بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لا یکون المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والقید علی ہذا الشیء الواحد لعدم التمائز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر انما التمائز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد والخارجی ولما لم یکن المطلق والقید سین الجنس والفصل اذ لا یحصل من الصلوۃ ومن تقییدہا بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا نبہ علی ذلک بقولہ وینظر ذلک اشارۃ الی انہ نظرلہ فان قلت ما صدق علیہ

الذی لو وجد فی الخارج لیس مرکبا فی العقل من جزئین المفہومین کیف ولو کان
کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقہ علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم موجود
فی الخارج کذلک الجسم الابیض وذلک مما لاشک فیہ وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منہا حقیقیا کما فی ہذا المثال اقول الاظہر فی توجیہ الخلاف ان
المطلق فی العبادۃ الموقتۃ ہی تلک العبادۃ والوقت قید لہ خارج عنہ لکنہ یحتمل ان یکون
مشروطا بہ حتی لا یصح شرعا بدونہ اذ لا یجعلہ الشارع شرطا فی صحۃ نفسہا بل فی کمالہا
فاذا مات فیہ بقی اصل وجوبہا مع نقص فیہ وحینئذ لا تکون المسئلۃ مبنیۃ
علی الخلاف الذی ذکرہ اذ فیہ بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغۃ علی
تدقیقات الفلاسفۃ لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانہ علی ما ذکرہ کان الحق
ہو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمۃ ان لا تمایز بین الجنس
والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قررہ فی المواقف وحینئذ لا عجب
بانہ لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول لیس کلامی مبنیا علی ہذا حتی
یندفع بما تقرر فی الحکمۃ بل بما قررنا ولا یخفی ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظہر
مما ذکرہ ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا فلا یحسن الجزم بالاول انتہی اقول
ردا علی من ذہب الی وجوب القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والمقید
المقید ھھنا ای فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وہو یوم الخمیس
والمحاد مقولۃ متی ای الزمان بالمظروف وہو الصوم ہہنا وان
صح کما ذہب الیہ الفلاسفۃ فلا یلزم من انتفاء فرد منہا ای من مقولۃ
متی انتفائہ ای انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولۃ اتفاقا

۱۵۳

اليس زيد ثالموجود في امس هو الموجود في الآن وفرومني قد تبدل وما تبدل
زيد فاتحاد الظرف مع المظروف لا يدل على ان الظرف لو انتفى انتفى المظروف
ليلزم لبطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فلنبر
ابتناء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل لعله اشارة الى انا سلمنا انه لا يلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف
عند بطلان ايجاب الظرف فان الايجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فيه فبطلان ايجاب الظرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد ايضا و نوقض
مختار الحنفية و هو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
اي لم يتفق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاءه
اي قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سوى رمضان آخر حيث
لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اي لم يوجب
نذر الاعتكاف الذي سبب لاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضاً بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
بالصوم الجديد لما صح اداءه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالي باطل
فالمقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب
عن هذا النقض ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم الجديد
ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اي الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطنى
والبيهقى والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط
فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور
وهو اى المانع وجوده اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى
رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف
فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يصح فلهذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم
التبعى فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف
فى ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
لا يقضى النذر المذكور فى رمضان آخر ولا فى واجب آخر لان الصوم
غير مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول
اذ الخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحا فى رمضان الاول صح فى قضائه بصومه هذا
اى هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا

قوله الواجب المطلق اى الذى ... عن وجوب ...

۱۵۵

فالواجب ...

نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله فہذا ایجاب بالسعی الی ذکر الله تعالی
ای صلوة الجمعة وخطبتہ بالنداء واذا لم یکن مقیدا بہ فہو الواجب المطلق اے
بالنسبة الی مالم یتقید بہ والکان مقیدا بالنسبة الی مقدمة اخری کما فے
قولہ تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الی
الوضوء لعدم تقیدہا بہ فی الامر بہا مع توقفہا علیہ ومقیدة بالنسبة الی
الوقت الذی قیدت بہ فی الامر بہا فالواجب المطلق مالم یتقید ایجابہ بما یتوقف
علیہ لا مالم یتقید ایجابہ بشئ اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیراً بوجود محلہ
والقدرة الممکنة فیہ الی غیر ذلک کذا قال الابہری فی حاشیة شرح المختصر وذکر
التفتازانی فی شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت و
علی کل حال فنوقض بالصلوة فزید فی کل وقت قدرہ الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزید الا لمانع وبہذا لا یشمل غیر الموقتات کالنذور الموقتة والایمان
المطلقة ولا مثل الحج والزکوة من الموقتات فی ایجاب ما یتوقف علیہ من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبة
الی تلک المقدمة حتی ان الزکوة بالنسبة الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب
والی تعیینہ وافرادہ مطلق فیجب انتہی قال الامام فی المحصول الواجب المطلق
ہو ما یجب علی کل مکلف فی کل حال ویلزم منہ ان لا یوجد
مطلق اصلاً اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتی لو
ما یجب علی کل مکلف فی کل وقت وعلیہ ما علیہ کذا ذکرہ
شرح الشرح وذکر السید الشریف فی حاشیة شرح المختصر

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولابد من اعتبار الحيثية
في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد
بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
الاية المذكورة ايجاب النداء لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق كلها
واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا
لوجود المسبب او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاثيره في
الفعل الواجب تاثيره سواء كان الشرط شرعا اي يجعل الشارع اياه شرطا
للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
اي يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
او عادة اي يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا
لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

وهذا بدون لفظ السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع
وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي لفظ حلية الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن
في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل مقدمة
الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي الآلات المقدمة
سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب وهو
مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار
ابن الحاجب من المالكية تبعا عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه لكن حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير والكان
كلامه في الصغير في اختيار الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه اقره
القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا
والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كان سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما والقول الثاني هو ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونها وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب والقول الثالث لا تابى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو اي التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا انتهى والدليل لنا اي للقائلين لوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف به اي بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

ان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذ ذاك تكليفاً بالمحال وقد اعترض
الامدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه
لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعف اعتراضهم كالاتي تحصيل اسباب الوجوب واجب و اسباب
الحرام حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالجواز
بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى
التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي يلزم المقدمة

رحمه الله تعالى — قوله بالاجماع — اي الاجماع — الوجوب بالوجوب — بالاجماع فانه نفي — حاشية التحرير — مع ابن الحاجب — مكابرة ١٢

قوله بالنظر اليه اي لان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر الى الوجوب الواجب الذي يلزم المقدمة مقدمة له ما حاصله اذا كان شئ لا يوجد الا مقدمة وفرض ان لا دليل هناك ١٢١٠

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شيء ما واجبا وله مقدمة و
فرض ان لا دليل ههناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشيء الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اي الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اي ان وجوب الواجب يستتبعه اي يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريحي لها ولا يلزم الامر صريحا الا وجوب الاستتباعي
وهو اي المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط و
لهذا اي لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصلي بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصلي
منسوبة اليها بالعرض قال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشيء

١٦١

ان مقدمة الواجب واجب مطلقا والثاني هو الحق لان فرض الجهة يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب ام لا او مقصود او مستتبعا لحكم الوجوب مطلقا كما في الدراية والاشارة ١٢ منه رحمه الله تعالى

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فنسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرعى لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعى فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بالشئ
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهى الاستحالة واللازم عنى
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

من غير الامر صريحا وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه الفاضل الكلنبوي
في حاشية شرح الشرح بقوله لانسلم لزوم تحقق الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشيء من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور
محال بالبداهة انتهى وفيما تعقبا كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل ضمنا علم انه لم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يتعلق به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بان الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب النية على ان النية لعدم الامر بالتقديم ايضا ليس بلازم عند [illegible] الصلوة كما [illegible]

١٦٣

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة زوّاها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته المنكوحة وقد دخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قد مات لم يعلم الزوج
ايتهما زوجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معاً ولا يحل له وطي احد
منهما لان الوطي باحديهما لوجب احتمال الارتكاب بالحرام هو وطي الاجنبية والكف للنفس
عن الحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعاً للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام
لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام
مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا الزوجية
احديكما من غير تعيين طالق حرمتا اي حرمت الزوجتان و
لا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها
يقيناً من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيهما اجتناب عن الحرام
بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل
وطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون
الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين
ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه
وذكر مثله في المنتخب ايضاً وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
مع ان صاحب الحاصل لم يذكره ترجيحاً ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول فی فرع آخر للمسئلة بانه اذا کانت مقدمة الواجب واجبة فالغایة داخلة فی المغیا لیعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغایة کالمرافق فانها غایة لغسل الایدی لایتیسر فی العادة علم وجود غسل الایدی من حیث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغایة من مقدمات المغیا فاذا کان المغیا واجبا یکون دخولها ایضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم وعموم التوقف فی الغایات کلها محل تامل بل انما یصح فی البعض التی ہی مقدمات للمغیا انتہی و فی المعتنم کانه اراد انه یجب ادخال جزء من الغایة فی حکم المغیا لیعلم استیعاب حکمه لاجزاءه یقینا کما انه یجب غسل بعض الراس ولو قلیلا فی غسل الوجه وامساک جزء من اللیل فی الصوم انتہی

مسئلة وجوب الشیٔ یتضمن حرمة ضده یعنی اذا وجب الشیٔ یفہم فی ضمن وجوبه ان ضد ہذا الشیٔ حرام وہو قول القاضی ابی بکر الباقلانی آخرا و علیه عبد الجبار وابو الحسین البصری من المعتزلة و الامام الرازی والآمدی نص علیه السبکی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اکثر اصحاب الشافعیة ذکره الاسنوی فی شرح المنهاج وقیل یقتضی کراهة ضده وہو قول فخر الاسلام والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرین کذا فی التحریر والتقریر وقیل وجوب الشیٔ الذی ہو الامر بالشیٔ نفس النهی عن ضده وہو قول القاضی ابی بکر الباقلانی ومتابعیه اولا ثم قالوا ثانیا ان الامر بالشیٔ یتضمن النهی عن ضده کذا فی مختصر ابن الحاجب وغیره وبه قال الشیخ ابو الحسن الاشعری ذکره السبکی فی جمع الجوامع وتابعهم

قالوا اولا انه نفس النهی وثانیا انه متضمنه قیل الثانی رجوع عن الاول وقیل بل الثانی تفسیر للاول ١٢ منه رحمه الله تعالی

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری مشاہیر
انتہٰی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشیٔ نفس النہی عن ضدہ الوجہیں
منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب فجعلہما
ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریمیًا فی امر الواجب و
تنزیہیا فی امر الندب ومنہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریمیا دون امر الندب وقیل لیس الامر بالشیٔ نہیا
عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا وعلیہ ای علی ہذا القول
المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ و
الامام فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ وعامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین
وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر تکمیل
حرمۃ الشیٔ بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ مؤکدۃ
وقیل النہی عن الشیٔ ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد
ولا متضمنا لہ عقلا الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد
وان کان لہ ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر وہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ
والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر
بخلاف النہی فانہ امر باحد اضدادہ الغیر المعین وعلیہ العامۃ من
الحنفیۃ والشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ
والمحدثین نص علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل فی النہی کا

قولہ وقیل الخ ای قال الامام بخلاف حرمۃ الضد والکراہۃ مثلا یکون النہی لیس کذلک لا زائد ولا بعد ولا ثم فی امر الخ

[illegible]

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا او لا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان
لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان
الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا
ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى
هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع
عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل به
على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

قوله وبمثله يقال الخ اشارة الى رد ما قال بعض من انه اى الامر لازم حرمة الفعل اى الاشتغال بالضد ... ١٢

١٦٧ هو الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر كالممتنع عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون بجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون امرا خارجا عن محل النزاع فتدبر ١٢ منه رح

فصلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب و بالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية كما عرفت سابقا ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية في الخطاب قيل وجوب الشئ يقتضي كراهة ضده وحرمة الشئ تقتضي كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشئ خطاب ضمني وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذا الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد ووجد الخطاب الضمني فقط فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين على الاخر باطل انقلبت طه اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا باحد الاضداد فالامر بالشئ كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده

168

[illegible]

كالاضطجاع عيناً على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
كالقعود ويستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
الضد كالاضطجاع منهي عنه عيناً ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شئ واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اي باطل قلت
لانسلم بطلان كون الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان
بالنظر الى شئ لاينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
الى شئ آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن القعود و
امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
بالقيام لا يقال يلزم على الاول اي على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر
كحرمة الصلوة من حيث انها اي الصلوة ضد الحج وبالعكس
اي حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
ويلزم على الثاني اي على ان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب
المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا كوجوب
الزنا فانه ضد للواطة لانه اي الزنا ترك اللواطة وترك الشئ
ضد له وبالعكس اي وجوب اللواطة فانها ضد الزنا لان اللواطة
ترك الزنا اذ حرمة اللواطة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
اللواطة لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشي لا يقتضي الاستيعاب اي استيعاب المامور به للاوقات كلها بل اتيان المورية في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشي نهيا عن الضد دائما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وذلك واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن هٰهنا اي من اجل عدم اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشي يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك الشي العمر وقته

من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر ... بل يجري في الادراك ايضا ولذا قال ان الامر بالايمان نهي عن الكفر بل الحق ان يقال لا تضاد في العقائد الحقة بل ... ثم باعتبار حدوث الاتفاق

قوله ومن هٰهنا ... الخ قيل لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده

١٧٥

بانه يقتضي ... الاستيعاب ... التعقيب ... الحكم ... في الواجبات ... وذلك ... قبيل الايمان ... اول الواجبات قبيل ... بل الشرط ... ما ... فيه ... ذلك ... منه

ای وقت الحج نظرا الیہ ای الی الحج من حیث ھو ھو ای من حیث نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضد الصلوۃ وان لم یکن العمر وقتا للحج نظرا الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوۃ فالوقت الذی تودی فیہ الصلوۃ وقت للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتا لہ بالنظر الی صفتہ وای کونہ ضد الصلوۃ و لانا نقول فی الجواب عما یلزم علی الثانی من وجوب المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشیء الحرام الذی ھو اللواطۃ مثلا کالزنا للحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخییرا لدلیل ای لاجل دلیل اصلی لا تبعی اخرج المحل کالزنا عن التخییر فی الوجوب تبعا فلا یلزم وجوب الزنا بتخییر الحرمۃ للواطۃ ومال الجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل الدلیل الاصلی علی حرمۃ ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم الحرمۃ وجوب الضد و لاصحاب سائر المذاھب الاخر التی مر ذکرھا من اقتضاء الوجوب کراہۃ الضد وغیرہ وجوہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوطات من الکتب مع ما علیھا ای علی الوجوہ المذکورۃ من الایرادات فارجع الیھا ای الی المبسوطات مسئلۃ اذا نسخ الوجوب بقی الجواز وھو قول الامام واتباعہ والجمھور نص علیہ الاسنوی فی شرح المنھاج و ھو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع خلافا للغزالی من الشافعیۃ حیث جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصفی وعلیہ الحنفیۃ حیث قالوا ان ذلک المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت فبدلیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فھو علی الحرمۃ وانما قال الجمھور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک ففی الوجوب امران جواز
الفعل وحرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک والناسخ للوجوب لاینافیہ
ای لاینافی الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولاشک فی ارتفاع
المرکب بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ماکان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز الاعم لکن لانسلم ان الناسخ لاینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولاشک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ الترک
اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضاً اذ
الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع الفصل
الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ الوجوب
بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح
والعلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لانسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم
ذلک الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی
ہو جواز الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر
عدم الحرج فی الترک کالجسم النامی یرتفع نموہ الذی ہو الفصل

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية اعني عدم النمو فيبقى الجسم جماداً فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق كون الجواز جنساً للوجوب صادقاً عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ المعتبر في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسؤر الحمار فان بعض الادلة الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب

هذا اي خذ هذا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا لا نفسه واقره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وعبد الاهري في حاشية شرح المختصر

١٧١

وعدمه وجودا وعدما الاشياء كالمباح والا عقلا كفعل الصبي والجنس المشكوك فيه في نظر المجتهد شرعا كما في تعارض دليلين او عقلا كما اذا لم يكن هناك دليل ثم قد يفسر الشك بالاستواء وقد يفسر بالاحتمال والجائز يراد به الاعتبار ١٢ منه رح

لتمامه

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم لزوم
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين
مكابرة لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
صلك فيهم اي صرف لبعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
او بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

وذو وهم فيهم اي قصد التعظيم اه اي قولهم ان سجود السجود للشمس ليس بمعصية بل القصد تعظيمها لا ينفع لان قصد تعظيم الله تعالى ايضا

١٧٤ سم

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الآمدي انهم يقولون السجود مامور به
واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول ما ذكره الآمدي ايضا لا يجدي نفعا اولا شك
ان التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة لتعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم
واحدا لبعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول
بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل
مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل
الواجب فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس
ولم يعتد ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد بعد به
في الواحد بالجنس بل انما الكلام اي النزاع في الواحد بالنوع
اي بالحقيقة والماهية فاما ان تتحد فيه اي في الواحد بالنوع الجهة
اي جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيهما اصلا او حكما
بان يكون التعدد فيهما في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة
امرين لكنهما تساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك
اي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب
والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح
مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بل تكليفه اي تكليف اجتماع
الوجوب والحرمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال
ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

[illegible] قوله انما الكلام [illegible]

١٧٥

قوله بل تكليفه محال آه فان التكليف بالايجاب حكم بان الفعل يجوز فعله والتكليف بالتحريم حكم بانه لا يجوز والحكم بالنقيضين محال وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

و هو هنا قصد التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بالمحال بل تكليفاً هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه و لا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً و من تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرماً و واجباً لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و التكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او تتعدد في الواحد بالنوع جهة الوجوب و الحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما و تحرم بالاخرى و ذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك الصلوة و هي واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع و حرام لكونها شغلاً في ملك الغير من غير رضاه منهياً عنه من جانب الشارع و قال القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة و يسقط الطلب عندها اي عند هذه الصلوة لانها نص عليه الغزالي و ابن الحاجب و القاضي عضد و التاج السبكي

و استبعاده اي قول القاضي بعدم الصحة و سقوط الطلب الامام الرازي و لم يفرق بين عندها و بين بها حيث قال في المحصول و اما القاضي فقد سلك مسلكاً آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها و لكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار تطرى كالجنون و الحيض ثم قال فيه رداً على القاضي هذا عندي لبعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة و المصير الى سقوط الامر عن المتمكن من الامتثال ابتداع اردء و اما السبب معصية لا السبب الا اصل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالك في احد الروايتين كما في التلويح واكثر

المتكلمين وهم ابو هاشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والجبائي

والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب

والدليل لنا على مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها

لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اولا مانع للصحة سواه اتفاقا واللازم باطل

لان ههنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب

الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار

المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر

والنهي حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفين فيتحد المتعلق ولا يقال ان الكون في الحيز واحد

في الصلوة والغصب وهو مامور به لكونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه

لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية

فيتحد متعلق الامر والنهي فان الكون اي كون المصلي في الحيز اي في الدار

المغصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اي الكون في الحيز

متعدد باعتبار انه اي ذلك الكون كونه من حيث انه اي ذلك الكون

صلوة وعبادة لله تعالى وكونه من حيث انه ذلك اي ذلك الكون

غصب اي شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل

في حاشية شرح المختصر لميرزاجان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة

لان ما فعله ليس مامورا به لان المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب

اذ النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب

في الامر بالصلوة غيره اي غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر
بذلك التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه
حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا
طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في الحاشية المذكورة
الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اي تلك الدلالة فرع التضاد
بين النهي المذكور والامر المذكور واذا جوزنا الاجتماع بين النهي المذكور و
الامر المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها
في الدار المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ
والاصل في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فتضاد ما نحن فيه من الامر
بالصلوة والنهي عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى
ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر
فانه اي هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن السفر
فمطيع من جهة انه اتى بالمأمور به مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته ما نهى عنه
مولاه وهو السفر قطعا اي يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم
يوم النحر بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة بعدم اتحاد المتعلقين
باعتبار الجهتين لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين وهما كونه صوما وكونه

١٧٨

صوما فی یوم النحر اذ لا مانع الاتحاد المتعلق واعتبار الجهتین یدفعه فصوم یوم النحر
ماموربه اذا نذر من حیث انه صوم ومنهی عنه من حیث انه صوم فی یوم النحر
ملافوع بان التخلف ای تخلف حکم الصلوة فی الدار المغصوبة فی صوم
یوم النحر ممنوع فانا ملتزم صحة صوم یوم النحر کصحة الصلوة فی الدار
المغصوبة فبطلان التالی یعنی قولنا لکان صوم یوم النحر صحیحا غیر مسلم
فعندنا ای عند الحنفیة یخرج الناذر المکلف عن العهدة بالصوم
فیه ای فی یوم النحر تفصیله ان عند الحنفیة تنعقد النذر بصوم یوم النحر وعلی
الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصی من جهة مخالفة
النهی ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم فی یوم النحر کما هو رای الشافعی
بخلاف الصلوة فی الدار المغصوبة فانها صحیحة فهو ای التخلف لمانع وهو
ای المانع النهی عن الصوم فی یوم النحر الدال علی فساد الصوم فیه
ای فی یوم النحر اذ النهی یدل علی الفساد شرعا فالصوم فی یوم النحر اذا نذر
والحال کان صحیحا للدلیل المذکور لکن لم یصح لمانع لان الجواز قد یرتفع لمانع بخلاف
النهی عن الغصب فانه لا یدل علی فساد الصلوة اولم یرد النهی عن
الصلوة فی الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال فی ملک الغیر بغیر
اذنه سواء کان ذلک الاشتغال اقامة الصلوة او غیرها والجواب عن هذا
النقض بتخصیص الدعوی ای دعوی جواز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد
بالنوع المتعدد الجهة بما کان بینهما ای بین الجهتین عموم من
وجه فیجوز انفکاک احدی الجهتین عن الاخری فیه کما اجاب به ابن الحاجب

فى المختصر وغيره فى غيره تقريره على ما ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر ان
صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم
من وجه وبين صوم يوم النحر الذى اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم
المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه لا من انفكاك
كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل
ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية فى صوم يوم النحر
ايضاً اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى
بل على الدليل فكيف يقيد بتخصيص الدعوى فى الدفع الا ان يقال فى تقرير الجواب
ان العام مطلقاً لا حقيقة له اى للعام المطلق فى التحصل الا حقيقة
الخاص لاتحاد الجعل اى جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقاً كان تحققهما
واحداً فلم تكونا متعددتين فى الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى
الوجوب والقبح اى الحرمة فى الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدد المتعلقان
فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق ولا محذور فى العموم من وجه
لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقى فلا يلزم من
كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما فى ذات فتامل اشارة الى ان القول
بان العام مطلق لا حقيقة له فى التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
الجهتان اللتان هما العام والخاص تحققين للواحد الذى اجتمع فيه الوجوب

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك
للانسان فلا نسلم ولنا ايضاً دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي
هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف وذلك لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا ١٢ منه رحمه الله

١٨١

فليجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء في التمام والكان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل موضع المسئلة في انه اذا تعددت الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل ضعيف لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الكان قوله لم يصح بالياء التحتانية والكان بالتاء الفوقانية فرجعه الصلوة في الدار المغصوبة لما يشعر به كلام القاضي عضد في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب وغير الصحيح لايكون مسقطا اذ الصحة عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف والطلب معها باطل فانه قال القاضي ابوبكر الباقلاني وقد سقط التكليف والطلب معها اجماعا لانهم لايامرو المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقد اورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز ان يسقط امر غير صحيح ليسقط التكليف عنده وفسره الفاضل ميرزاجان بقوله ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ورد هذا الاستدلال بمنع تحقق الاجماع والكا رصحة بالنقله القاضي على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه مطابقا لما قال امام الحرمين في البرهان ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحقق لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم
في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذٍ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه وبهذا ندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القراباغي والابهري في حواشي الشرح المختصر
وفي اسناد ما قيل في ابطال التنافي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف
يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان
يحرمه في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي
وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي
واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد
كذا ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واوسع
لا يتاتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وما ...

نيته جاهلية افك وتبديع بناء على حجر ووهم ثم ان احد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الابداع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هند الناس بحثا في النقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا يقبل دعواه فبعد ظهور منع احد اذا منع الخصوم فالحيلة انتهى يعني او منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فاي حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهيا كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال او استصحاب الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اي مصاحبة المعصية الخروج عن الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجرا امام الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وههنا ليس شيء منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه دفع استبعاده بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى

والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذ ذا مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يجاب اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها في الواجب المخير فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء فيجب على المكلف فعل شيء منها كما في خصال الكفارة والمقصود ههنا اي

١٨٥

منه رحمه الله

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك ايها شاء جمعًا بان يترك الكل وبدلًا بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له ان يجمع بينها وفيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب المخير دليلًا واختلافًا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافًا للمعتزلة وهي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزاجان ان تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر معقول لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجوده اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلًا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلًا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذي هو مفاد التحريم باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

ح

قوله واعلم ان تعلق الخ في هذا التحقيق دفع لما يقال ان تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي معقول ويحصل المقصود بوجوده اي فرد كان من افراد الطبيعة وبوت[ن] تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد فيجب ان لا يجوز الاتيان بواحد منها بدلا والغرض انه لا بدلا يجوز الاتيان بكل بدلا منه

کل احد منها سواء کان منفردا او مجتمعًا فلا یجوز اتیان واحد منها لان عدم

الطبیعة انما یکون لعدم جمیع الافراد نحو لا تطع آثما او کفورا

فانه امر بترک اطاعة کل احد من الاثم والکافر منفردا او مجتمعا والثانی ان

یتعلق الترک بما ای بشیٔ صدق علیه مفهوم احدها ای احد الاشیاء

فیفید هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلک الفرد فیتعلق

الترک بمفهوم احدها ای احد الاشیاء بالعرض لا بالذات بناء

علی ان کلما اتصف به الفرد اتصف به الطبیعة فی الجملة

ای بوجه ما لا بالکلیة فلا یفید هذا النحو من الترک عموم السلب ای کون

السلب شاملا لجمیع الافراد فهذا النحو من الترک هو المراد ههنا والثالث

ان یتعلق الترک بالمجموع من الاشیاء فیفید عدم الاجتماع

وذلک فیما ای فی موضع کان العطف فیه بین الاشیاء بالواو نحو

لا تاکل السمک واللبن ای لا تجمعها فی الاکل وعد هذا النحو من انحاء تعلق

الترک باحد الاشیاء تسامح لان تعلق الترک فیه بالذات بالمجموع بالعرض

باحد الاشیاء والرابع ان یکون الترک نفسه مبهما بالذات بحیث

یکون اما ترک هذا او ترک ذاک او ترک ذلک لا المتروک ای لا یکون

المتروک مبهما بالذات کما کان فی الانحاء الثلثة المذکورة سابقا و

ذلک النحو من الترک یوجد اذا کان العطف بین الاشیاء باو

والمقصود حینئذ عدم الجمع نحو لا تاکل السمک او اللبن والاظهر

انه حینئذ ای حین کون الترک مبهما بالذات من عطف الجملة

۱۸۵

صدق قولنا کلما کان الانسان معدوما کان عمرو معدوما مع کذب النتیجة اللازمة من المقدمتین اعنی کلما کان زید معدوما کان عمرو معدوما ووجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد عدم الطبیعة فی الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالکلیة [illegible] منه

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعد او فيقال في تفسير هذا القول
لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن وهال الاحكام الثلثة الاخيرة منع الجمع بين
الكل والافتراق بينها في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ورد فيه
الفاضل ميرزاجان بقوله فالحق ان يقال التحريم متعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اي المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحنفية كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون مامورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب رجحه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
للمحلي وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما في احكام الآمدي
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان
يجعل هذا مسئلة برأسها انتهى وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
العضدي بل هذا عين تلك المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب واما
ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الآمدي هذا واما الآمدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
فدل على المغايرة قطعا انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام
للآمدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرائيني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على
مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اي ترك المندوب معصية لانها اي المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر

او فعل المنهي عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالي اعني كون

ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً

فالمقدم اعني كون المندوب ماموراً به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية

ايضاً انه لو كان المندوب ماموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا

ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة

وغيره لانه عليه السلام ندبهم اليه اي ندب الامة الى السواك ونفى

كونه ماموراً به لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره

عن الدليل الثاني بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقاً معصية بل المعصية مخالفة

امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم

امر ايجاب ورده المصنف في الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون

بكون المندوب ماموراً به حقيقة قالوا اولا انه اي المندوب وفعله طاعة

اجماعاً كما نص عليه الآمدي في الاحكام والقاضي عضد في شرح المختصر

والطاعة فعل المامور به اي فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به في

الاصطلاح قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه

بالطاعة التي هي فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الآمدي

فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة ايضاً

فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مراد الله تعالى ولا لكونه مثاباً به لان الثواب

غير لازم او لكونه موعوداً بالثواب وهو ايضاً باطل والالزم الثواب لانا

190

الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيان عبده ويامره بالطاعة فيلزمه لكونه مامورا به قال الامام رازي عليه لا تلازم بما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى مما لم الاقتضاء اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم على رأي من يجعل الامر لطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب انتهى وارتضاه القرابي في حاشية شرح المختصر حيث قال ولعدم هذا فالخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح الثاني اي هذا الاستدلال الثاني انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قوله ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب الخ قال الكمال في التحرير اللازم من التقسيم المذكور كون الامر بالمعنى اللغوي وهو الصيغة او الدليل المذكور ان ارباب اللغة انما قسموا الصيغة المعبر عنها بالامر الى الايجاب والندب ولا يستلزم ذلك صحة اطلاق الامر على المندوب مطلقا بل يقال مامور به بحكم الصيغة وهو ثابت في صيغة افعل ولم يلزم الا ان الاستحقاق صحيح حتى يكون المندوب مامورا به فتدبر ١٢

١٩١

منه رحمه الله تعالى

لالايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما الانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون المهدود والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجازي بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان التقسيم اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التحرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وورد
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام ولسبقه تنافي المشقة وقد يقال في تاويل
كلام الاستاذ ولعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه
تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا
بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية
حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر واقر القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
يعني ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاء او تخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق العباد
لم يبعد اذ خطاب الشرع لا شك ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على
اصحاب الرأي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا
للعقاب مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

سه ۱۹

ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

رحمه الله تعالى

يستحق حمده وزاد دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا اختلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا التكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مامورا به وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها
الا فعل المنهي عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصيل الثواب شاق و كالاختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ
الاختلاف في كون المندوب ليس مأمورا به عند الحنفية وكونه مأمورا به
عند الجمهور في كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ ومسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
بعدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكلما علم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لا تلوك اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في
فعله وتركه لاحكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا في باب الحسن والقبح مسـئلة المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال السبكي
في جمع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عضد في شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولاشك انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
وهو اي الماذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بفصل
زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الدليل
انا لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل تمام حقيقة المباح بل
الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقة الماذون في الفعل والترك بالتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين ان المباح جنس للوجوب كون المباح جنسا للواجب وبين كونه ليس

بجيش له لفظى اذا لمثبت جعل المباح بمعنى الجائز ما بعد معاينة وهو
الماذون فى الفعل والنافى اراد بالمباح الماذون فى الفعل والترك بالتساوى
هذا ما افاده القرا باغى والابهرى فى حواشى شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس لواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا
الكعبى من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكعبى على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا فى التقرير شرح التحرير قلنا فى جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعنى له
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اى عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اى وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اى عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذى هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل لتركه اى الحرام

قوله الا اذا قصد به ترك الحرام ۱۲
قوله لمن نفى الاول
افعل لمن نفى الامر
بانه للابد لمن نفى الامر ۱۲
ستراحم الامر لعدم
الاقتضاء او وجوب
المنع ومنع كون
الدليل مثبت لمخير الدليل
۱۹۵
كل مباح ترك حرام
ولو بهذا وكل ترك
حرام الى واجب
بهذا او غيره ۱۲
مصنف
رحمه الله
تعالى

لو قصده بفعله اي بفعل المباح تركه اي ترك الحرام وذلك لأن
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل فعلا اباحته
ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصده
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اي ترك الحرام فانه اي المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اي نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مخلو بها في بيت وكان يجد من نفسه انه
لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا
واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجيب في المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموي في الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ولكن تخصيص

198

الكعبي بالمباح لامعنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لاتخلص مما قاله الكعبي مع التزام ما لايتم الواجب الا به فهو واجب والزم
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي احتجاجه مصادفة للاجماع
اي موافقة للاجماع فلايسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلاشيء من
المباح بواجب فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يأول الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذه
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لايمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
ونوقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام
آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار جهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها و

وهو ترك الحرام آخرا علم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن الحاجب والآمدي وابن الهمام نقلوا عن الكعبي انكار المباح راسا والآخرون كلهم كالغزالي قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب كذا في التقرير شرح التحرير مسئلة المباح قد يصير واجبا بالغير بواسطة شيء آخر عندنا كالنفل اي كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي في النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا واتى لنا الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز ووقع اما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي استمرار التخيير ودوامه وبقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب اداءه بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النفل بالافساد مسئلة امنكم منه اي من الحكم رخصة وهي في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وتسهل وهي بتسكين الخاء وحكي ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي وفي الاصطلاح على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اي حكم تغيير من عسر الى يسر

المباح قد يصير واجبا او لا يقال النفل الحج والعمرة مثال لا نسلم الوجوب بالغير الاباحة لذاته مثل الانقلاب في العناصر ولذاته واجب ...

لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة
والترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر
والمرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الآمدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما
بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى
كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون
كالآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

٢٠١

اقسام النفل و الثانی ان الرخصة تنقسم الی ثلثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة ذكره الاسنوی فی شرح المنهاج وحد العزیمة فی كلام صاحب المنهاج
تدخل فیه الاحكام الخمسة وصدر الشریعة فی التنقیح حصرها فی الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازانی فی التلویح : الحق ان العزیمة تشمل الاحكام
علی ما قال صاحب المیزان بعد تقسیم الاحكام الی الفرض والواجب والمباح
والمكروه وغیرها ان العزیمة اسم للحكم الاصلی فی الشرع علی الاقسام التی ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهی والامام الرازی فی
المحصول وغیره جعلها تطلق علی الجمیع ما عدا المحرم والقرافی خصها بالواجب
والمندوب لا غیر ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالی فی المستصفی
والآمدی فی الاحكام ومنتهی السول وابن الحاجب فی المختصر الكبیر ولم یصرح
فی المختصر الصغیر وهی ای الرخصة اربعة ای اربعة انواع الاول ما استبیح
ای الذی عومل معاملة المباح فی عدم المواخذة بفعله مع قیام المحرم
المحرم وقیام حكمه ای حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر
علی اللسان لا علی القلب عند الاكراه بالقتل او القطع یعنی اذا اكره
الكافر مسلما علی ان یقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
یدك فللمسلم رخصة بان یقول كلمة الكفر باللسان ویبقی قلبه مطمئنا بالایمان
كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلیل الدال علی
وجوب الایمان قائم لم یخصص وفیه ای فی هذا النوع العزیمة ای
الحكم الاصلی الذی لم یتغیر وهو حرمة اجراء كلمة الكفر علی اللسان اولی [illegible]

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آتٍ بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة فلم يستضر
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالعزيمة بان صام لم يفطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار ما لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

س ۲۰

حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما نسخ حكمه الاصلي عنا اي عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من
قبلنا من الامم من اصر اي ثقل وحكم مغلظ شاق كفرض موضع
النجاسة اي قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع
من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في صحة التوبة وجزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة كما في التلويح
واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان
لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم و
والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية
في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره
صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير والرابع ما سقط مع العذر
مع مشروعيته في الجملة اي في وقت من الاوقات هو وقت عدم العذر
ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر
الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر وهو يقتضي بقاء الحكم الاصلي
وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلي والقسم
الثالث اي النسخ اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع
اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقي اصلا بخلاف القسم الرابع

فان فيه شبه للحقيقة لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالاولى ولهذا

كالقسم الاول في الحقيقة فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني

فانه تراخي حكمه والتراخي لا يخلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم متراخ

لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل

الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني الحقيقة رخصة

سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا افاد التفتازاني في التلويح هذا فرع

للمسئلة الاصوليين قالوا سقوط غسل الرجل الذي كان عزيمة حيث لا خف

مع الخف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان

الخف اعتبر شرعا اي بحكم الشرع مانعا من سراية الحدث الرجلي

للطهارة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجل

ولو لم يسر اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان

غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على

معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط

كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان

المسح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب

الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل

الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كذا في التقرير ذكر الزيلعي شارح

الكنز فيه اي في حد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي الحد

انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هنالك اي حالة التخفف مشروعا

۲۰۵

لان مثال القسم الرابع ان لاتبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لايجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسل والكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لاينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لاينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا الغسل معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ
لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طار بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلانه فهذا اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

قوله لان الاجماع الخ فيه ان الاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله فى حدث طار بعده ... قبل النزع والانقضاء ... فلا وجود للحدث ... لان الازالة فرع الوجود ... بعد النزع ... والانقضاء فوجود الحدث ...

٢٠٧

الغسل فى الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه فى غير وقته فكان فى غير محله فتأمل ١٢ منه رح

٥٢ قوله هذا اثم لانه لا يلزم من بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا فى مدة المسح وبقائه حكما فليتدبر ١٢ منه رح

اولی باسقاط سبب الرخصة بان ینزع الخف الذی ہو سبب الرخصة
لانه اولی حال وجود سبب الرخصة ای حال کونه متخففا مسئلة
الحکم بالصحة فی العبادات دون المعاملات عقلی بمعنی انه لایتوقف
علی الشرع بعد تصور الطرفین والکان لتصور الطرفین متوقفا علی الشرع
لانها ای الصحة استتباع الغایة واستتباع الغایة ہو طلب الفعل
لتبعیة غایته وترتب وجودہا علی وجودہ فان ترتب الغایة علی الفعل
وتبعیته فی الوجود کان الفعل صحیحا وهی ای الغایة فی المعاملات عبارة
عن ترتب آثارہا علیها کذا قال الامام فی المحصول وفی العبادات
عند المتکلمین موافقة الامر وہی الامتثال والاتیان بالمامور
کما امرہ الآمر وان وجب القضاء کالصلوة بظن الطهارة ای
کصلوة من صلی لظن انه متطهر فانها صحیحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان
یصلی بالطهارة سواء کانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤہا بعد
ان یتبین انه محدث کما ذکر الامام فی المحصول وعند الفقهاء کونه
ای کون الفعل وہو مفهوم مما قبله وان لم یذکر صریحا مسقطا لوجوب
القضاء عن ذمة المکلف المامور سواء کان ذلک الاسقاط تحقیقا
بان یکون القضاء واجبا علیه لو لم یکن یؤدہ کالصلوات الخمسة فان
اداءہا مسقط لقضاءہا الواجب المامور لو لم یؤدہا او کان تقدیرا
بان لم یکن له قضاء کما فی صلوة العید والجمعة فان الاداء فیهما مسقط للقضاء
التقدیری بمعنی انه لو کان لهما کان ذلک الاداء مسقطا له وبهذا التعمیم یندفع

ما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لنقض تعريف الفقهاء ان الجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات الصحيحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في الاداء اي اداء العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاء ما عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اي امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الغاية اعني كون الفعل موافقا للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج الى توقيف من الشارع لكون المكلف مؤديا للصلوة او تاركا لها فانه يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اي الصحة في العبادات والحكم بها من احكام الوضع ان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يتوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عضد في شرح المختصر انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضا بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر القراباغي والابهري في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة اي كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

۲۰۹

عقلی والحکم بالصحۃ بمعنی الاسقاط ای کون الفعل مسقطا للقضاء لما ہو قول الفقہاء وضعی متوقف علی الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوٰۃ بطن الطہارۃ نحتاج فی معرفۃ کونہا صحیحۃ بمعنی کونہا مسقطۃ للقضاء الی التوقیف منہ ولہذا لو علم نجاسۃ الثوب ثم نسی وصلی فیہ وفات الوقت فعلیہ القضاء وان لم یعلم اولا نجاستہ لم یجب القضاء فکون الفعل مسقطا للقضاء لم یعلم بمجرد کونہ مامورا بہ حتی یکون امرا عقلیا یعلم بالعقل دون الشرع بل یحتاج الی خطاب متعلق بذلک غیر الخطاب التکلیفی الذی کان متعلقا بالمامور بہ ولا شک انہ لیس تکلیفیا فیکون من قبیل الوضع فتدبر فنعم کونہا صحیحۃ بمعنی موافقۃ الامر عقلی لا یحتاج الی توقیف من الشارع کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول فی رد ما قیل بہذا التفصیل لان الاسقاط یعنی کون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامیۃ یعنی کون الفعل تاما تاما وہو ای کون الفعل المامور بہ تاما یکون بالموافقۃ ای بکون الفعل المامور بہ موافقا لامر الشارع وہو ای کون المامور بہ موافقا لامر الشارع عقلی عند ہذا القائل ایضا فیکون الحکم بالصحۃ بمعنی الاسقاط ایضا عقلیا وقیل فی حاشیتی الابہری والفاضل میرزاجان القراباغی علی شرح المختصر ان الحکم بالصحۃ فی المعاملات وضعی اتفاقا لا نزاع فیہ لاحد لان صحتہا ترتب ثمراتہا علیہا وترتب الثمرات المقصودۃ علی العقود التی ہی المعاملات کترتب ملک الرقبۃ علی البیع وملک النفع علی النکاح موقوف علی التوقیف من الشارع البتۃ وعبارۃ حاشیۃ الابہری ہکذا الصحۃ

٣١١

والبطلان في معاملات لا شك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب
في ان كون العقود والمعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف على
توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما
في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من
احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات
وعبارة حاشية القرا باغي هكذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي الالات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما
في العبادات وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت تترتب عليه اباحة
الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتاتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اي هذا الجعل
من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
للثمرات بل هو اي الصحة الاتيان بها اي بتلك العقود وكاملها اسـ
كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اي الاتيان هو المناط ا
الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اي كل واحد
من الاتيان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من الوضع

حاصله منع الكبرى اعنى قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعنى قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة مطلق فى المعاملات عقليا اذ فى المعاملات كما فى العبادات كليات وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة فى المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه فى المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث فى المحكوم فيه

وهو اى المحكوم فيه ههنا الفعل اى فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول فى حيزين فى وقت واحد والثانى ان يكون لغيره وامكن فى نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها فانها غير مقدور عليها قبل الفعل على راى الاشعرى اذ القدرة عنده لا يكون

الامر للفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس من القدرة الحادثة للملزم المكلف وجوزه الاشعرية التكليف بالممتنع بالنوعين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار على ما اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

قوله وجوز الاشعرية الخ نسب الى اصحاب العلامة الشيخ ابي الحسن الاشعري جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع في التكليف بالممتنع لذاته ليس بالتكليف بما لا يقدر عليه لا بالنسبة عادة وتمامه في

المبسوط في كتب العلم والاستدلال الاشعرية بكون ابي لهب مامورا بالجمع بين النقيضين لما ذكر في شرح المختصر في ابطال كون التكليف تكليفا بالجمع بين النقيضين بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعم فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

وشارحه المحلی ومنع اکثر المعتزلة والشیخ ابو حامد الاسفراینی والغزالی وابن
دقیق العید والیسر ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه وانتفی
واختلفوا ای الاشعریة فی وقوعه ای وقوع هذا التکلیف فمنهم من قال بامتناعه
مطلقا سواء کان ممتنعا لذاته ام لا والثانی الوقوع فیهما واختاره الامام
فی المحصول والثالث التفصیل وهو مختار البیضاوی فی المنهاج والسبکی فی
جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرهان
وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التکالیف کلها عنده تکلیف بما لا یطاق لامرین
احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالی فتکلیفه به تکلیف بفعل غیره والثانی ان لا قدرة
عنده الا حال الامتثال والتکلیف سابق وهذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع
لذاته واما الممتنع عادة الذی هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة
لکن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة کحمل الجبل فیجوز
التکلیف به عندنا ای عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا یمنع
عن تجویزه خلافا للمعتزلة فانهم لا یجوزون التکلیف به عقلا ولا یجوز
التکلیف به عندنا شرعا لقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
عادة لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفه الله تعالی به والاجماع
منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله انه لا یقع ذکره ابن الحاجب
فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه بل علی وقوعه ایضا کما نص علیه
الاسنوی فی شرح المنهاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا
مامورین بذلک لما عصوا باستمرارهم علی الکفر ونقل الآمدی عن بعض

214

التنويه انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
فواقع ايضًا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبًا
من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالواجب لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
البداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لابد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

٢١٥

الكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد حرره
الامام الآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنص عليه الاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
او آت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف او الطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر
الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال او آت
باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب
حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا القول باستحالة هذا التلفظ
بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو
عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر
او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع
النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف
الصوري بالممتنع لمدرك آخر اى لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
بالممتنع تحكم بما لا يقصد الطالب والتكلم لما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
على الله تعالى المكلف للعباد ولانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه
لو نسلم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
ربما بكلمة رب وما الكافة وللبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر ابحاث حمت على هذا المسلك اى على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اى اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
والآن نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اى نحوا من التفصيل
فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لابد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اى المحال
الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه ای بامتناع التكليف ... الخ وهو ان التكليف ... نقص مستحيل عليه تعالى ... مستلزم ... الا اشارة الى اندفاع البحث الاول

والثاني فيقوله موقوف على تصور وقوعه طلب والى اندفاع الثالث فبقيد الحيثية والى اندفاع الرابع فبقوله لتصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فتامل ۱۲ منه رحمه الله تعالى

٢١٧

غير لا مظهر للتكليف بالمحال والطلب له كيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك

اي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصوله اي حصول المطلوب واستدعاء حصول الشيء لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلابد من تصور حصول المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه اي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم تصور مهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اي تصور المحال بوجه ما وذلك اي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث الثاني ان علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب اذ الاستدعاء انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض انه اي المطلوب غيره اي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لابد له من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

قوله وقوع الشيء بالوجه ... في الذي ... في السؤال ... التصور بوجه ... بالامر ... الكلام في طلب ... التكليف بايجاده في الخارج ... المعلوم حقيقة هو الوجه كان هو المطلوب ... بايجاده حقيقة في الخارج لان المطلوب ... الحقيقة ...

٢١٨

فرع العلم ... من ... المطلوب ... شيء من الطلب ... الاشتغال ... المحال ...

او لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج و ذلك مثل ان يتصور
اربعة كانت في الواقع فردا و ثانيهما ان يتصور مهية المحال و يصفه العقل بصفة
الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا و ذلك غير محال يعني ان تصور العقل
ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية
بالوجود في الواقع ام لا تتصف بالوجود في الواقع ليس بمحال و ليس
تصور الشيء على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور مهية الاربعة و اعتبار اتصافه
بالفردية و اللازم في طلب المحال هو تصوره موجودا على النحو الثاني دون الاول
اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور
مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة
مع الوجود منسوبا اليه الوجود و ذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية
اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة
كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالته غير مستحيل فهو
ضروري البطلان و ان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالته
فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
ان المحال من حيث انه اي ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
وجوده اي وجود المحال ايقاعا بحيث او قصد المكلف في الخارج
فان الكلام في الطلب الحقيقي لا الصوري و الطلب الحقيقي للمحال
لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا و قال ذلك

البعض من الفضلاء رابعا في البحث ان في صورة التكليف بالممكن مثل
ان يقول الآمر صلّ في الامر بالصلوٰة لم يتصورها اي لم يتصور
الصلوٰة متصفة بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم توجد الصلوٰة
بعد اي حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
الا الصلوٰة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظاهر
فكذلك في صورة التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لابد للطالب
المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب اعم من ان
يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اي تصور الصلوٰة متصفة بالوجود
الخارجي حين الطلب للصلوٰة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل
لان ماهيتها اي ماهية الصلوٰة لا تنافي ثبوتها اي ثبوت الصلوٰة
لانها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك ثم قال ذلك البعض من الفضلاء
خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لابد
في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستلزم
تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلا فهو ليستلزم
تصور المحال مثبتا اي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
وتصور المحال ههنا مع العلم باستحالته فانه حكم عليه بانه محال فامكن تصوره
ووقوع المحال مع العلم باستحالته اقول الحكم فيه اي في قولنا وجود النقيضين
محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن

وافراد ما مستحيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصديقات

السلم على اى العلاوة انه اى الشان فرق بين تصوره اى

تصور المحال ايقاعًا في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره

اى تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعًا في الخارج اولا فالاول

محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد

من تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين

محال اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا التصور الايقاعي فتدبر فانه دقيق

المجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف

بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع والتالي باطل لانه قد وقع التكليف بالممتنع

لان العاصي الذي لا يتاتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور

مكلف وممتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اى المامور به

لا يقع من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي

ممتنع والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم

الله تعالى بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه ممتنع الفعل المامور به

وكذلك من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اى قبل تمكن

المكلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال

ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه

اى العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصور الوقوع

منه اى من العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

٣٢١ في الجملة فالممتنع ثابتة للطبيعة وذلك صادق باعتبار المواد فليتأمل فانه دقيق ١٢ منه رحمه الله تعالى

بل العلم بعدم الوقوع يفيد اى ليطهران الواقع فى الخارج عدم
الوقوع اى عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع لعلم
مقابله وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع
بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له او لا يقال ليس لزوم العلم الحصول ان العلم تابع لانه سبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد مر ثم ما لا يدفع

٢٢٢

وكذا لا يقول انه يمتنع نقيض الوقوع منه وان لم يكن بعد وجوده لانه ضرورة بشرط المحمول والضرورة بشرط المحمول لا تنافى الامكان الذاتى لانا امتناع بالغير ١٢

منه رحمه الله

مع الفعل لا قبله و ذهبوا ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

فالزم مسوا فالزم الاشاعرة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
ي على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه
القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على
اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول
فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
والحق انه اي الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من
ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال الا في زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

قوله على ابي الحسن الاشعري الخ
غير واحد من الاصوليين الخ
جواز التكليف بالممتنع لذاته
حتى قال العلامة ...
شيخنا ابو الحسن الاشعري
...
فقال السبكي ...
في كتاب الايجاز بان تكليف
العاجز الذي لا يقدر على
شيء اصلا وتكليف المحال
الذي لا يقدر عليه المكلف
صحيح جائز ...
رحمه الله تعالى

٢٢١

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذی لیس بمقدور للعبد فلا یلزم التكلیف بالمحال بالنسبة الی المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حیث الكسب وان لم تكن مقدورة من حیث الخلق والتكلیف باعتبار الاكتساب لا باعتبار الخلق وفیه ای وفی الكسب كلام فی علم الكلام لا نطول بذكره لكن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص له عن القول بالتكلیف بغیر المقدور فان الكسب ایضا عنده من الله تعالی وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها فی شیء من الافعال والمجوزون للتكلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التكلیف بالممتنع لم یقع التكلیف بالممتنع وقد وقع التكلیف بالممتنع فان الله تعالی كلف

ابا جهل بالایمان وهو التصدیق بما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم ومنه ای مما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم انه ای ان ابا جهل لا یصدقه ای النبی صلی الله علیه وسلم لقوله تعالی فی امثال ابی جهل ان الذین كفروا سواء علیهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون فقد كلفه ای كلف الله تعالی ابا جهل بان یصدقه ای یصدق ابو جهل النبی صلی الله علیه وسلم فی ان

لا یصدقه ای لا یصدق ابو جهل النبی صلی الله علیه وسلم لان عدم التصدیق ایضا مما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم وهو ای التصدیق بعدم التصدیق

انما یكون بانتفاء التصدیق من ابی جهل اذ لو كان التصدیق لعلم ابو جهل التصدیق وصدق به فكیف یصدق بعدمه فاذن التصدیق یلزم لعدم التصدیق والتكلیف بالشیء تكلیف بلوازمه فالتكلیف بالتصدیق تكلیف بعدم التصدیق وهو تكلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات

فصح التكليف بالممتنع بالذات وقد قرر ہذا الدليل الاسنوی فی شرح المنهاج والامام فی المحصول وغیرہما فی غیرہا ان ابا جہل قد امر بالایمان بکل ما انزل الله تعالی یعنی بالتصدیق به ومنه ای ومما انزل الله تعالی انه لا یؤمن فقد صار ابو جہل مامورا بان یصدقه فی انه لا یؤمن وانما یحصل التصدیق بذلک اذا لم یؤمن فصار مکلفا بانه یؤمن وبانه لا یؤمن وذلک جمع بین النقیضین ولیعلم ان الامام لما قرر ہذا الدلیل فی المحصول والمنتخب قال انه مکلف بالجمع بین الضدین والتاج الارموی فی الحاصل والبیضاوی فی المنهاج جعلاهما نقیضین والسبب فی ہذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الی الایمان وعدمه وہما نقیضان واما الامام فانه نظر الی ان العدم غیر مقدور علیه کما سیاتی فلا یکون مکلفا به بل المکلف به ہو کف النفس عن الایمان والکف فعل وجودی فلا یکون نقیضا للایمان بل ضدا له والجواب من الدلیل الثانی ان لا تکلیف لابی جہل وامثاله الا بالتصدیق فی احکام الشرع المتعلقة بافعالہم وعدم التصدیق ای اخبار عدم تصدیق ابی جہل المضاد منه ای من الله تعالی الیه ای الی النبی صلی الله علیه وسلم بحالہم ولیس من الاحکام المتعلقة بافعالہم فکون ابی جہل مثلا مکلفا بتصدیق عدم التصدیق ممنوع ولما کان یرد ان اخبار الله تعالی واقع البتة والالزم کذب الله تعالے فعدم التصدیق واجب والتصدیق ممتنع فالتکلیف به تکلیف بالممتنع فاجاب عنه بقوله تعالی ولا یخرج الممکن عن الامکان بعلم او خبر کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه ولہذا قال الاسنوی

في شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان استحاله بهذه نفيد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن وفي هذا البطلان فحصل من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على انه تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين ووجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على الشئ قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه كما من ابي جهل التكليف بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب ويعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لا يوجد عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا قرره الفراباسي والابهري في حاشية شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا غير مكلف في حال اوله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم به اولى بان لا يكون ٢٣٣

المكلف به اولى بان لايكون ما لغا من المقدورية والتكليف قيل فى حاشية
شرح المختصر لميرزا جان موافقا لما فى التحصيل وشرح المواقف فى الجواب
عن الدليل الثانى انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
اى بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فهو حق
من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
التصديق اذا كان التكليف على ابى جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
فى دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابى جهل
لان الاجمال لايخلو اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
منه اى من ابى جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد عرفت
انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جهل
فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح فان المجيب
قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق فى الاعتراض
عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف
انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاء به

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا ولا كان كذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضيه ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في
جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول في الاوضح
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
عزى الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

قوله فان للحنفية اه فيه الخلاف مبني على ان دوامه الكافر واعتقاده رافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعي ورافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند ابي حنيفة اقول الاوجه ان يقال

کالبیع وغیرہ فالاتفاق فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ لاخلاف لاحد فی التکلیف بہا
بعقد الذمۃ فان عقد الذمۃ وکون الکافر ذمیا ومطیعا لاہل الاسلام یقتضی
ان تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا ویجل معہم فی العقود والفسوخ کما یعمل
معنا وذکر ابن الہمام فی التحریر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع
فذہب مشائخ سمرقند من الحنفیۃ منہم القاضی ابوزید وفخر الاسلام
وشمس الائمۃ السرخسی ومن عداہم ای من سوی مشائخ سمرقند من الحنفیۃ
کمشائخ العراق والبخاری متفقون علی التکلیف بہا ای بالفروع وانما
اختلفوا ای وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفیۃ فی انہ
ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما
فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی الکافر
کذلک اداء ہذہ العبادات ایضا واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی حق
الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من الحنفیۃ قائلون بان الکافرین
مکلفون بالاول ای بالاداء والاعتقاد معا کالشافعیۃ القائلین بانہم
مکلفون بہا فیعاقبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء والاعتقاد
معا والبخاریون من الحنفیۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء
یعاقبون ولیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابی حنیفۃ و
اصحابہ کابی یوسف ومحمد وزفر وانما البخاریون استنبطوہا اے
استخرجوا ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

ثم اسلم وحرمت فیہ لا یجب علیہ الکفارۃ والکتابیۃ المطلقۃ الرجعیۃ منقطع رجعتہا بانقطاع الدم فی الثلثۃ لعدم وجوب الغسل علیہا بخلاف المسلمۃ فانہا لا تنقطع رجعتہا حتی یغتسل او ینقضی وقت الصلوٰۃ اول فیہ

۲۲۹

الحمد للہ

دون الادار من قول محمد فی المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع اولا انه ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک الفروع منه ای من الکافر اذا ادی لموافقة الامر ای موافقة هذا الاداء بالامر الله تعالی به وموافقة الامر هی الصحة واللازم ای صحة تلک الفروع من الکافر اذا ادی باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیه القاضی عضد فی شرح المختصر والتفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انه منقوض بالجنب فانه مکلف بالصلوة والدلیل یجری فیه بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب فی حالة الجنابة لیست بصحیحة والحل انها ای صحة تلک الفروع بالشرط وهو الایمان کالمحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله انه لا یلزم من صحة التکلیف حال الکفر الصحة حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتیان بالمامور به علی وجه کان مامورا به من هذا الوجه والاتیان بالمکلف به لا یوجب ان یکون علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوة حین الحدث ولا تصح الصلوة منه حین الحدث فلیس المراد انه مامور بفعله حالة کفره نعم تصح بان یومن ویفعلها کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وهو قادر علی ازالة المانع والدلیل للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع لان الامکان شرط التکلیف

فلا ينفك عنه والامتثال فى الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفى الكفر لا يمكن الامتثال لان النية
فى الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج
لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا يثاب الكافر على فعله فى حال الكفر
بالاتفاق وكذلك بعده اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا فى
جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
حين الكفر بان يسلم ويصلى مثلا كالمحدث والجنب لان الكفر الذى لاجله
امتناع الامتثال ليس بضرورى للكافر فيمكن ارتفاع الكفر فى زمان الكفر
فكيف امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر
اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة
الشرطية اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال
بشرط الكفر لا ينافى الامكان الذاتى اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
ويحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفى التكليف بالايمان
ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به ولا يمكن الامتثال به

٢٣١

فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
تحصیل الحاصل والدلیل للنافی ثالثا لو صح تکلیف الکافر بالفروع کانت
الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة لوجب
القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان تحصیل المطلوب
لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین القضاء
ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت قلنا
فی الجواب عن ہذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب القضاء وکذلک
بین کونہا مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام یجب ای یقطع
ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام کانه قضاء عن
الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة بالقضاء
عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد رافعا
للمعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر الامر الاول
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه والدلیل للمثبت الآیات الموعدة بسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الہا آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین
ولم نک نطعم المسکین ای لم نؤد الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع
لما اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تتناولهم منها قوله تعالی

یا ایها الناس اعبدوا ربکم فان لفظ الناس عام للکفار والمومنین
ومنها قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت الی غیر ذلک کقوله
تعالی وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتهم البینة وما امروا
الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلوة ویوتوا الزکوة و
ذلک دین القیمة وقوله تعالی ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة
ما سبقکم بها من احد من العالمین وقوله تعالی والی مدین اخاهم شعیبا
قال یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره قد جاءتکم بینة من ربکم فاوفوا
الکیل والمیزان والکفر لا یصلح ان یکون مانعا من توجههم لانهم متمکنون من
ازالته بالایمان وبهذا الطریق یقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان
المقتضی للتکلیف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتکلیفهم عملا بالمقتضی
السالم عن المعارض فثبت انهم مکلفون ببعض الاوامر وبعض النواهی
فکذلک البواقی اما قیاسا او لانه لا قائل بالفرق والتاویل فی الکل
ای فی کل الآیات مثلا ان یقال لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین
کنایة عن نفی الاسلام نفیا للشیء بنفی لوازمه والمراد من العبادة الایمان
والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمین والمراد باقامة الصلوة والزکوة
اعتقاد حقیتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الایمان کالاستطاعة فی الحج
وغیر ذلک من التاویلات فی بواقی الآیات بعید لانه صرف عن الظاهر بدون
ضرورة داعیة الیه وذکر الامام فی المحصول فی قوله تعالی قالوا لم نک من المصلین
الآیه مباحث کثیرة منها ان هذا التعلیل حکایة عن قول الکفار فلا یکون حجة

قوله والتاویل
فی الکل ای یقال انه اعبدوا
کنایة عن معرفة الله
مثل المخلصین له
والمراد بالسلمین الذین
الامر بتحصیل الایمان
وان المخصوص بسبب عدم
الناس والمراد به

٢٣١

بعد حصول الشرط
کالاستطاعة فی
الحج الی غیر ذلک
١٢ منه
رحمه الله
تعالی

واجاب بان ذلک یجب ان یکون صدقا لانه لو کان کذبا لبین کذبهم مع انہ
تعالی ما بین کذبہم **مسئلة** لا تکلیف الا بالفعل لا بالعدم
قاله اکثر المتکلمین خلافا لکثیر من المعتزلة منہم ابو ہاشم فانہم قالوا
بالتکلیف بنفی الفعل ایضا کما فی النہی نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وابن امیر الحاج فی التقریر وغیرہم فی غیرہا
وہو ای الفعل فی النہی کف النفس ای انتہاؤہا عن الفعل المنہی عنہ
قالہ التاج السبکی فی جمع الجوامع وفاقا لوالدہ التقی السبکی وابن الحاجب
فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقیل الفعل ہو فعل الضد کما
نص علیہ البیضاوی فی المنہاج واقرہ الاسنوی فی شرحہ حیث قال
المطلوب بالنہی ہو الذی تعلق النہی بہ انما ہو فعل ضد المنہی عنہ فاذا قال
لا تتحرک معناہ اسکن وعند ابی ہاشم والغزالی ہو ان لا یفعل وہو عدم الحرکة
فی ہذا المثال انتہی یعنی عند ابی ہاشم والغزالی المکلف بہ فی النہی الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذکر المحلی فی شرح جمع الجوامع فاذا قیل لا تتحرک فالمطلوب
منہ علی الاول الانتہاء عن التحرک الحاصل بفعل ضدہ وعلی الثانی فعل
ضدہ یعنی السکون وعلی الثالث انتفاء التحرک ولما کان النزاع یرجع الی
ان العدم ہل یصلح لتعلق التکلیف ام لا وکان مبناہ ان العدم مقدور ام لا
اراد ان یبین ہذا المعنی بحیث تنکشف المسئلة انکشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد فی عدم الفعل لعدم المشیة اذ علة وجود الفعل ہی المشیة فعدم
المشیة علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود وانما

قولہ کنفی النفس ... ودافع التحریر ان کون الفعل فی النہی کف لا یستلزم سبق الداعیة فما تکلف ... لان العزم

۲۳۲

من علل الوجود فقد مما يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل المشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه اي على هذا الامتثال الثواب ونحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اي عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود لعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة او ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اي لاجل ان العدم لم يكن

٢٣٥

الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففرعوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية اجيب عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثره انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح
حاصله انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى
وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولا
فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك
بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على
ما هو مصرح فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
الاختيار ولا بنافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
بالذى يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان يشاء
او لم يشاء لم يفعل شيئا لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر تفسير المقول القاضي عضد لم يشاء فلم يفعل اي لم يشاء الفعل وشاء عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل لبداهة كان بحيث اذا شاء وفعل فيخرج ما لم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية لا على انه كان وجود باعث له لوجود الفعل فالاعتبار والعجب من هذا القائل المعترض انه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيدا الترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قال في حاشية شرح المختصر لميرزاجان في الرد على كون الكف مطلوبا في النهي بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب كل واجب متقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اسم وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور وهو العزم الواجب عليه والحاصل اي حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی یترتب علیه الثواب لایکون الا بالاتیان بالمقدور ای بالفعل المقدور
وهو ای المقدور الفعل فی الامر والکف فی النهی واما عدم الامتثال الموجب
للعصیان فیکون لعدم اتیان المقدور کما فی ترک الواجب
فان عدم الامتثال فیه لعدم اتیان الواجب المقدور الذی کان المکلف
قادرا علیه وقد یکون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا کان المقدور
شرا و عدمه خیرا کما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه ای لکون هذا العدم عدما لا دخل له ای لهذا العدم فی
شیء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا یرد ما قیل
فی حاشیة شرح المختصر میرزاجان لو لم یکن عدم الفعل مقدورا
لم یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانه الا بالکف عنه
ای عن الواجب والعزم علی ترکه فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف
نفسه عنه لان الملازمة بین عدم مقدوریة عدم الفعل وبین عدم ترتب
الاثم بترک الواجب ممنوعة فان الاثم قد یکون لعدم اتیان
المقدور اذا کان المقدور واجبا وان لم یکن العدم فی نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بکون التکلیف فی النهی بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم
قالوا استدلالا علی قولهم ان من دعی الی الزنا فلم یفعل الزنا
یمدح عند العقلاء علی انه لم یزن من غیر ان یخطر ببال
العقلاء او ببال المدعو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب
المدح الی فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف عنه اي عن الزنا والكف فعل الضد هذا اي خذوا

مسئلة تنسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله تنسب الى انه لم يثبت عن الاشعري نصا ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل والتكليف الا بالقدرة وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافرا وقبل الايمان لا تكليف به وهو سخيف وايضا يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باجتناب الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور اولا انه مكلف بهذا الفعل ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب المنسوب الى الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب جماعة من الناس منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافقا لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر الاسنوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى سلب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلهم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف فى خبر الله تعالى على تقدير ان
الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم
كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من
قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان
التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل
عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب و
هو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من
اغمض مسائل اصول الفقه ولله دره امام امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اى هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يصح هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

٣٤٣

كما نقله عنهم امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذى اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال اى قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
فى الحال اى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس مع امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدى الى
التسلسل او ينتهى الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوى فى شرح المنهاج والذى قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف فى الحال بالايقاع فى ثانى الحال لا شك ان معناه ان التكليف
فى الحال والمكلف به هو الايقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به فى الحال
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام فى المحصول عقيب هذه المسئلة

٢٤١

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا يموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضي ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح بهذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الان بالفعل في ثاني الحال وينقطع التكليف بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا ينقطع قال به اى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري وهو اى ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق حين وجود المطلوب وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب كيف يبقى الطلب هذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء فتنتفي فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتحقق عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح واما ما ذكر في امتناع بقاء تنجيز التكليف

ذكر الطلب باقٍ حين وجود المطلوب هذا ماخوذ من قول ابن الحاجب وان اراد تنجيز التكليف فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما في شرح الشرح ونقله ابن الهمام ان هذا مغلطة فان حاصله ايجاد الموجود بوجود سابق

٢٤٣

ان الموجود من حيث الوجود ... الايجاد ... الايجاد لا لاحق ... التكليف ... انتهى

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود و هو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب الابهري في حاشية شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد الى التكليف اي طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعي عدم المطلوب كما مر لا الى الايجاد ولا يرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون محالا لو كان التاثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان التاثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في المواقف انتهى واجاب الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول جعل ضمير هو في قوله و هو محال راجعا الى الايجاد ولك ان ترجعه الى التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه ان يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورد رحمه الله بالمغلطة ناشئة عما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل

ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث انه

مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على

التدريج وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته

اى مقارنة التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود

لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فالم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع

فمع انه اى ان هذا القول لا يتم في الآنيات وهى الامور الموجودة

فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا

فليس لها الا آن الحدوث فلو بقى التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجود

فلا يتم قول الاشعرى الا فى امور لا تكون آنيات صرفة فى سلا فساد ظاهر

لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب

المتعلق به اى بذلك الفعل منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و

كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من

الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب

فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب

المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى

هو فى آن حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم فى الآنيات

مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزاجان وليس من كلامه والاشاعرة

الذاهبون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة
فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا في رد
هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
اى الشان لا تاثير للقدرة الحادثة في الفعل عندكم اى عند
الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة في فعل العبد
واذا لم يكن الفعل اثر القدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة
بناء على التاثير الصوري المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون
الفعل اثر القدرة يستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر القدرة واستلزام كونه اثرا
للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
لزوم طلب المطلوب الموجود مسئلة القدرة شرط التكليف
اتفاقا بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

قوله والا لمانع الخ الا انه ... عدم القدرة الانفعال ... مع كان عدم القدرة ... يا تعالى ام ... التكليف ... تمكن الفعل عند ... الشيء ... عنده ... كما ... المانع عدم القدرة ... فلا وجه للمانع ... الثاني الفعل ... منهم ...

قوله الاول بان ... يمكن دفع الاول بان ... ثبت الجواب ... والثبت يعني ... القدرة التوجيهي مع الفعل ... الثاني

دفع الثاني ... عندهم عقلا ولهذا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا قد جوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه ١٢ منه رحمه الله تعالى

٢٤٥

الفعل عندنا اى عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين والقاضى عضد فى المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد فى شرح المواقف وموجودة معه اى مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية والدليل لنا اى للماتريدية ولانها اى القدرة شرط الفعل اختيارا اى شرط الفعل الاختيارى وهو اى الشرط يوجد قبل المشروط بالزمان فالقدرة قبله قدس لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط انما يجب تقدمه بالطبع لا بالزمان فلا ينافى المعية الزمانية التى هى مذهب الاشعرى وقال استاذ الاستاذ فى الشرح لعل هذا مبنى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه اى مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله اى قبل الايمان حين الكفر لانه اى الايمان غير مقدور له اى للكافر فى تلك الحالة اى فى حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان فى حالة الكفر واذا كان الايمان غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض حال ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة بان شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية كالساكن اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن وعندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وان كان المانع في الاول عدم الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اي ليس الكافر عند الماتريدية كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد والزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورية اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدورا و الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام فى المحصول والمنتخب فى اثناء

٢٤٨

الاستدلال على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة البارئ تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اي
وان لم يكن منقوضا بقدرة البارئ ولم تكن قدرة البارئ ثابتة في الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور لتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
الاستدلال ثانيا انها اي القدرة عرض وهو اي العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل كذا قرره امام الحرمين
في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم يقم عليه دليل يعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اي عدم بقاء العرض زمانين

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكوين الطبيعة الكلية التي تنفي بتوارد الامثال وبي تتقوم بتقدمها لبقاءها بالامثال المتواردة و قالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري تعالى وايضا وسف التبليت على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح استاذ الاستاذ وغيره من الشروح **فرع**

المسئلة القدرة الحادثة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت اوغير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا او بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد وثانيا بضد آخر بل كل قدرة مختصة بضد

۲۵۰

الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما تجده عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما تجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة
متردد وترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في
متعلقات الاخرى لعدم الالة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية
بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل لتعلقها
بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين
لايوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة
فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
الا ان يقال المراد لشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل
المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشترطة
في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة
بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بسلامة
والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى مايتمكن به المامور من
اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الالات
وصحة الاسباب واناقيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة
في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن
لايتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية
انه لاحاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة لبعض
على المشي كعدم تضرر لبعض بالصوم في السفر والى **ميسرة** بصيغة اسم فاعل
من التيسير **فاضلة** اي زائدة **عليها** اي الممكنة بزيادة صحة اسباب اليسر
فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير منه اه
لانه ادنى مايتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولاشك
في ان سلامة الالات وصحة الاسباب لازم لهذا دليل لوجوده فافهم

قوله ممايتعلق بالاحكام قال في التوضيح ... ماكان من الحنفية ... عليه ... الصدر الشريعة ... ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين ... لبعض على المشي ... قدرة لبعض بالصوم في السفر ... منه رح

باليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية للا البدنية لان ادارها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والا ولى اى القدرة الممكنة الكان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل غالبا على الظن كوقت الصلوة قبل التضيق فالوجب على القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لاخلفه فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا اونسيها حتى انقضى وقت ادارها لم ياثم ووجب القضاء الكان له اى لهذا الواجب خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلا فلا قضاء ولا اثم وان قصر بتفويت الواجب بان جاء وقت الصلوة مثلا ولم يؤدها عمدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان لهذا الواجب خلف اولا ويجب القضاء مع الاثم الكان له خلف وان لم يكن الفعل بها مع العزم غالبا على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل ليترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء عند المحققين كذا في التقرير كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع ادارها فالصلوة واجبة عليهم لا للاداء بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه يقول ان قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لاعتبار

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قدر ما يحتمله الاداء اى فى
مقدار الوقت الذى يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده
و فى التحرير لابن الهمام استدلالاً على مذهب جمهور الحنفية ورداً
على زفر لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى
الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل
كل جزء يتوهم بعده انه ليس آخراً فاى جزء كان منه سلامة الات الفعل يجب
عنده التكليف اقول رداً لما فى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا قطع بالتضييق
اى بكون الوقت ضيقاً لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع
التضييق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
فعدم القطع بالتضييق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم
يستلزم لبطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق و
منع الضرورة فاى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية انما تثبت
على آراء الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضييق ثابت القيمة لانه لا يكون قيام الشمس
والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة
والا فلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل
ولا بالشرع بل النقل يجوز السكون ولظهور الحركة فى كل لحظة وايضا اقول فى الرد
الامتداد بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضييق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
الازدياد لم يبق الاخير اخيراً او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدیاد جزء آخر اعلیه فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزی

لانه قد امتد و انقسم وہم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزی

و یرد علیہ انا نختار ان الامتداد ما بالازدیاد و اما قولہ لا نزاع فیہ ان ارادہ

انہ لا نزاع فی الامتناع الوقوعی فمسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد

بالازدیاد الا امکان الامتناع لا وقوع الامتناع وان اراد انہ لا نزاع

فی الامتناع الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم و عدم

بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد لا یضر لکونہ اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد

ایضًا اقول فی الرد المناط للتکلیف ہو الاخیر الواقعی من الوقت

لا الاخیر العلمی الذی یقطع انہ اخیر وان لم یوجد فی الواقع و یرد علیہ

انا لا نسلم ان المناط ہو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف و التکلیف عندنا قبل الوقوع

و عند الوقوع لا وجود للتکلیف و فیہ ما فیہ من ان قبلیۃ التکلیف عن وقوع

الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولی ان یقال فی

توجیہ کلام جمہور الحنفیۃ لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکانہ

البقاء للاخیر فیتسع الواجب فیہ ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاہر

یحکم بان الفعل الممتد کیف یسعہ الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوۃ علی

الصغیر کالجزء الاخیر من الوقت باطل فدفعہ بقولہ و بطلان انطباق

الکبیر علی مثل ہذا الصغیر ربما یمنع مستندا بان مراتب السرعۃ

غیر واقفۃ عند حد و ہذا البیان کلہ حاصل للتحقیق فانہ لا یلزم من البیان

الامکان العادی الذی بالنظر الی قدرۃ المکلف و ہو الشرط فی التکلیف سمعًا

۲۵۵

فالاولی ان یقال ... ان قیل ... القطع ... بعد ... القطع بوجود الاخیر ... لا قطع ... القطع ... ۱۲ منہ

ربما یمنع ... ہذا المنع ما ذکرہ الفلاسفۃ فی الحرکۃ السریعۃ و البطیئۃ مع ان البطوء لیس بتخلل السکنات ان الزمان ... منطبق علیہا فتفکر ۱۲ منہ

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضى وقت الصلوة و
ما حصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
وهو لا يقتضي القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة
باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب
جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا
في الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعته
لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب
عليه القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا
قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة
التي يوجب يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد
بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط
الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب
عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة و
يواخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة

اذ لا اعتبار الا من الغنی کذا فی شرح اوستاذ الاوستاذ و ذکر التفتازانی
فی التلویح ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطاً للتمکن من الفعل واحداثه کانت
شرطاً محضاً لیس فیه معنی العلة فلم یشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود
ولیشترط الوجود لا یلزم ان یکون شرطاً للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة
الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة
العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظراً الی معنی
العلیة لان هذه العلة مما لا یمکن لقاء الحکم بدونها اذ لا یتصور الیسر بدون القدرة
المیسرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان ظاهر النظر یقتضی ان یکون الامر
بالعکس اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر انتهی کالزکوة
فانها واجبة بالقدرة المیسرة فانه ای المال المؤدی فی الزکوة شیء قلیل
من کثیر لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتین مرة بعد الحول ولهذا
ای لکون وجوب الزکوة بالقدرة المیسرة سقط وجوب الزکوة بالهلاک
ای هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد الحول
ولم یؤد حتی هلک المال لم یبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المیسرة خلافاً للشافعی
واما اذا لم یتمکن بان هلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی
صورة الاستهلاک بان ینفق المال فی حاجته او یلقیه فی البحر قد انتفت القدرة
المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابه ان اشترط لبقاء القدرة المیسرة انما کان

قوله ولهذا اسقط الزکوة
بهلاک النصاب بعد الحول
بخلاف الاستهلاک ورده
علی الاستهلاک
الفرق بان الاستهلاک
تعدی علی حق الفقراء
فجعل القدرة المیسرة
باقیة تقدیراً زجراً عن
التعدی ونظراً للفقراء
١٢ منه رح

لنظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او لنقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد الما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ولنظر للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاجل
التكليف لا غير وقد تحقق اتحاد التكليفين لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجبه
بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء
يجب في النفس الآخر من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالتراخي اي بترك القضاء بلا عذر

قوله والتحق بالدين اي في كون الدين مانعا من وجوب الزكوة لعدم المسقط ... في القدرة بالمال ... بطلان اللازم ... وجوب الزكوة

٢٥٨

[illegible]

يجوز للترك لمن فات عنه الصلوة مثلا فترك قضاءها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء على ان القضاء موسع ينبغي ان لا ياثم لان الوقت الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب فترك غير الواجب لا يفضي الى الاثم وقد اجمعوا على التاثيم اى تاثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتاثيم لتحقق قدرة متجددة ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضي الى التكليف بما ليس في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فيخص لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثيم بترك الواجب انما يتفرع على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثيم بالجائز ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه بوجوب الفعل وانما اتى بالتعبير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه وقع على ما يتعارفه المنطقيون وههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه وذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والغرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

الباب الرابع في المحكوم عليه

٢٦٠

مسئلة فهم المكلف تصوره بما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار منه رحمه الله

والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر التفتازاني
في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف
بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا
بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى تستحيل
فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
اي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن التلمساني ثم القرافي بان الامر
بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط بعض
المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وفي البديع ووافقنا
اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ان
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج لعتبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شرعي هنا
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اي وقوع الفعل منه اي من المكلف امتثالا اي لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اي لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اي بالطلب محال لانه اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اي علم ذلك المطلوب لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث تكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاستاذ الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة قائل مني
في قوله فقائل لعامة اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اي تكليف من لا فهم
بشرط عدم الفهم اي عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اي عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا فهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا فهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر

وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة

تصوير الامتثال اولا تبادلا فوجوده اي وجود التكليف بدونه

اي بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و

المحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت

عدم الفهم وان كان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف

على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدلال في مختصر ابن الحاجب و

تحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح

تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الجبل والبغال والحمير وغيرها

اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اي يتصور في البهائم الا عدم

الفهم وهو اي عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل

في شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم معلوم

بالضرورة ... والمنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية

ميرزاجان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع

عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به

ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا يوجد

اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوي العقول فقياس البهائم على

ذوي العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراطه

بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المتنازعين في اشتراط

الفہم للتکلیف ھم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیرہم وتکلیف من لا استعداد له
لیس بابعد من التکلیف بالمحال فہم لا یمنعون عن تجویز تکلیف من لا استعداد له
قال اوستاذ الاوستاذ فی الشرح ہذا غیر واف فان ہذا القدر لا یکفی فی ثبوت
النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجیزین والا فلا وجہ له بل
الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی دائہم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنی قوله لصح تکلیف البہائم بانا لا نسلم
عدم صحة تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمة بشیٔ لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین واو جوزوا ہذا فلا بعد عنہم ان یجوزوا
ذلک قال اوستاذ الاوستاذ فی الشرح واما علی ما ہو الحق فی الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیه علی ما نقلوا انه لا نزاع
فیه قال التقی السبکی فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیه مذہبا ان من
لا یفہم ان کان لا قابلیة له کالبہائم فامتناع تکلیفه مجمع علیه علی ان عدم
استعدادہ ای استعداد الفہم فی البہیمة مع تماثل الجواہر
کلہا انسانا کانت او بہیمة لان کلہا مولفة من جواہر فردة لا غیر والروح ایضا
جسم مولف منہا عند اکثرہم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور
بہذہ القابل کما عرفت وحکم الافراد المتماثلة واحد بمعنی ان کل ما یصح علی احد
یصح علی الآخر فلما تحقق الاستعداد فی الانسان تحقق فی البہیمة والصانع
ان کل شیٔ یخلقه الله تعالی اختیارا لا ایجابا محل تامل فان
الله تعالی قادر علی کل ممکن وہو علی کل شیٔ قدیر فہو قادر علی ان یجعل البہیمة

فاهمة ففى البهيمة استعداد الفهم فتامل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى
هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغير العادى فيجوز ان يكون المانع
عن التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلا والذين
الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على مذهبهم او كان
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطا لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه
فلو طلق امرءته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا فى حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهمام فى التحرير وايلاءه
فلو قال لامرءته والله لا اقربك اربعة اشهر فى حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كالصوم فانه كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم
بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفا به فى حالة السكر اقول فى رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

حاشية قوله فتامل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد العادى [illegible] ١٢ منه رح

حاشية قوله ويعرف من ربط المسببات [illegible]

٢٦٥

الطلاق بل لزم ذلك شرعا وضعا لزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه ادار للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضا بان الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من سكر كالخمر اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح مكلف نجراله عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران ما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغيرهما من البيع والاقرار وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

صاحبها في الجواب خطاب الوضع بالفعل على ما اصل في الفقه والخان ... الا ان يكون معذورا ... تعليقا عليه كذا في التوضيح ١٢ منه رح

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام

وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فعينيّ طالق وعتقك وانما فكك فان اردت ان تامن من هذه خاياك والاسكار فتامل

والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حالة السكر بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه اي في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اي الفهم في الجملة حده اي حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ابي حنيفة عدم التمييز اي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء في الحد اي في حد السكر الموجب للحد اي العقوبة المرتبة على الشرب احتياط اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

267

بل فيه دليل اه اي الدليل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ۱۲ منه

فيندرء به الحد كان مبناه اي مبنى الحد على الدرء اي الدفع حتى الامكان اما في وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان في الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله و معنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم مترادفان فينافي السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل فان العلم في اللغة اليقين الواقعي ولا مضائقة فيه لا التفسير فانه بالرای حرام و والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال لزموا التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اي بان قوله تعالى لا تقربوا الآية نهي عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهي اذا ورد على امر هو واجب شرعاً و قد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهي الصاحي عن السكر و اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي و قد قيد انصرف النهي الى القيد كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر

٢٦٨

فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى

لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذوا هذا **مسئلة المعدوم**

اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة احسن

من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق

بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج

المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة

خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى

فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن

امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان

المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من

غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى

اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه

الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب

فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم

مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز

ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير

مامورا بذلك الامر بهذا اللفظ وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب

القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه

لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

٢٦٩

مسلم رحمه الله تعالى

لنا ای للاشاعرة علی مذہبہم ان المعدوم یتعلق بہ التکلیف و الا ای وان لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفہ ای لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لا ینفک عن التکلیف سواء کان التعلق من حقیقۃ التکلیف وجزءا لہ کما یشعر بہ کلام ابن الحاجب فی المختصر او من لوازمہ واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف فی الازل لان المتعلق معدوم فکان التعلق حادثا واذا کان التعلق حادثا کان التکلیف حادثا لا ازلیا وھو ای التکلیف ازلی لان کلامہ تعالی ازلی لامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالی یعنی لو لم یکن الکلام ازلیا لکان حادثا وھو صفۃ لہ تعالی فیکون قائما بذاتہ تعالی فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی وھو ممتنع ومن کلامہ امر ونہی وخبر وغیرھا والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام فقالت المعتزلۃ ان کلامہ تعالی عبارۃ عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعۃ الدالۃ علی المعانی المقصودۃ وھو حادث غیر قائم بذاتہ تعالی ومعنی کونہ متکلما انہ خالق الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضھم من اطلاق لفظ المخلوق علیہ لما فیہ من ایہام الخلق بمعنی الافتراء وجوزہ الجمہور منہم ثم المختار عندھم وھو مذہب ابی ہاشم ومن تبعہ من المتاخرین انہ من جنس الاصوات والحروف ولا یحتمل البقاء حتی ان ما خلق بر قومہ فی اللوح المحفوظ او کتب فی المصحف لا یکون قرانا وانما القران ما قرءہ القاری خلقہ الباری من الاصوات المنقطعۃ والحروف المنتظمۃ وذھب الجبائی الی انہ من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتابتها ويحفظ عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها و لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ای فيما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن يجلس في داره

اس کا حاصل یہ ہے کہ ... (marginal notes illegible)

وامر ونہی من غیر حضور مامور ومنہی ولا یجوز ان ینسب الی اللہ تعالی وتقدس

ما ہو سفہ وعبث لانہ منزہ عنہا بخلاف امر الرسول علیہ السلام فان ہناک

سامعًا مامورًا یعمل بہ وینقلہ الی المامورین المتاخرین قلنا فی جواب

ہذا الاستدلال کما ہو المشہور من الجمہور لنص علیہ التفتازانی فی شرح المقاصد

والفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفہ والعبث

وانما یلزم ذلک ای السفہ والعبث لو کان الطلب للفعل من المعدوم

فی الازل تنجیزًا بان یاتی الفعل فی حال عدمہ وہو لیس معنی کون المعدوم مکلفًا

واما لو کان الطلب ممن سیکون بان یاتی الفعل علی تقدیر الوجود

فلا یلزم السفہ والعبث کامر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حقنا اے

فی حق المعدومین فی زمانہ الشریف من المکلفین الذین یولدون الی یوم القیامۃ

وعقبہ لک الجواب اندفع ما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان ان

تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورۃ ان التعلق اضافۃ

وان الاضافۃ لا تتحقق بدون المضاف الیہ وہو المکلف المتعلق للامر

والنہی وذلک ای انہ فارع ما قیل لان الامتناع ای امتناع تحقق

التعلق بدون تحقق المتعلق فی الخارج فی التعلق التنجیزی وہو یکون

بالطلب تنجیزا وہو فی تعلق الامر والنہی بالمعدوم لیس بمراد واما التعلق

العقلی الذی ہو المراد ویتحقق فی الازل لا امتناع لتحققہ بدون تحقق المتعلق

فی الخارج فیکفی لہ ای التعلق العقلی العلم بالمتعلق فتدبر لعلہ اشارۃ

الی انہ یلزم من ہذا ان الکلام الازلی الذی ہو کلام نفسی لا یکون فیہ تنجیز التکلیف

بدون المطلوب منہ فکان فاہم ۱۲ منہ رحمہ اللہ لان وجود المطلوب منہ لازم للطلب التنجیزی الموجود بہذا فی الخارج ان ما علیہ فی سیکون ذلک الکلام من صاحب التوضیح والتلویح وذکر المولوی عبد الحق رحمہ اللہ

لعلہ تردد بذلک اللزوم لانہ لا یلزم ان لا یکون من ہذا الکلام ان یکون الکلام النفسی الازلی الذی ہو صفۃ لہ تعالی ہو الذی یکون التعلق فیہ بالتکلیف عقلا ویکون التکلیف بعد وجودہم تنجیزا وعلی ہذا یکون ہذا الکلام ۱۲ منہ

التکلیف الذی ہو تنجیز التکلیف کلام النفس وذہوم حدوث الکلام اللفظی مدلول التکلیف فیہ ۱۲ منہ رحمہ اللہ

والکلام اللفظی فیہ تنجیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی
قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد مستدل الذاہبین الی ان
المعدوم لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی
عندہم ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لامن صفات
الافعال فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب
ہذا الرد انا لانسلم ان الصفات مطلقاً لاتتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات
ایضا تتصف بہا کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب
یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام
النفسی لایتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل خبر
مرجع الیواقیت الیہ لان الامر بالشیٔ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب
والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد قال
بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالی فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان
فلانا اذا وجد لبشروط التکلیف صار مکلفاً بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ
الامام فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل
فتبعہ البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین
فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف مالایطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ
السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول
ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لوکان خبر التطرق الیہ التصدیق والامر
لاینطرق الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر لنفسہ وہو سفہ او غیرہ

وهو محال انه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من مشايخ
وبعض على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لموافقته لهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى احقق ما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا و
نهيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الامور
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله بن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام جنس لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم
المشترك مع حدوث الاقسام ولجواب عبد الله بن سعيد عما اورد عليه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انفا

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام

انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق

الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق

ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته

اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر

بانا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعاً للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام

والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان

التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود

قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض

ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون

هذه العوارض يستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى

وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من

العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض

قول بوجود عارض ما بدون عارض ما او وجود الشئ مع عدمه محال ولزمه

قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك

لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر

لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض

وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم

بعد عروض العوارض ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من حدود الامر الثانى

ان الجزء المقصود فيه القلب ... بدون قسم ما فتامل ۱۲

منه رحمه الله تعالى

تقسیم بعد عروض العوارض لامن بد والامر وبهنا تقسیم بعد عروض العوارض ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات الحادثة لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشئ المقسم بعد عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول لوجود المقسم بدون قسم ما وايضاً

لا يكون المعدوم حينئذ اي حين لكانت الاقسام عوارض الكلام لا انواعه مكلفاً اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجاب المصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزم فيندفع عنه يعني لعل ابن سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفاً فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اغراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا الكلام مستخلصاً عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عاير وعلى ازلية الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح كلام المصنف بانه ايضاً يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم حينئذ اي حين وجد الكلام ولم يصر امراً ونهياً وغيرهما من الاقسام مكلفاً اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ما ابيناه بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه
يلزم من قدمه عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديما اذ اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام
غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير
المتناهية وقدم لبعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى
صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم
والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا بتعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا
بتعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما
والى افراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف
الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور
الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا
اي خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي انتفت
شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تنتف شرائط وجوبه بل انتفت
لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

ثم اورد عليه بانه قديم ... الاسم المقصود منه الامر والنهي ... للمعلوم ... الازل ... الذاتي ... ١٢ منه

قوله كالعلم والقدرة في تشبيه الكلام بالعلم والقدرة ايما الى جواب ما قالوا لو كان الكلام قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات كالعلم ولما كان الحسن والقبح بالشرع يصح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بكل فعل معا والجواب ان الشئ الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة كذا في المواقف ١٢ منه رحمه الله تعالى

قوله شرائط وجوبه اي الوقوع

الشارح ... ان النزاع في شرط الوقوع ... الذي لم يكن تم الوجوب للفعل ... اذا علم انتفاء شرط الوجوب ... الامر بانتفاء شرط الوجوب ... التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب وذلك ظاهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي حينئذ دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة وللامام اي امام الحرمين لنص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف لكن لم الحرمين
وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن انتفاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم
قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة مثلا
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا ينفي صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور انتهى
لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فبانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

قوله قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة والامام اي الرازي استبعد هذا الخلاف من الامام الحرمين وقال السبكي [illegible]

[illegible]

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان فی حاشیة شرح المختصر وذکر الابهری فی حاشیة شرح المختصر
وقوع الفعل الاختیاری للعبد عندنا مشروط بالارادة القدیمة وهی ارادة الله
الله تعالى لان ما لم یشاء لم یکن وبالارادة الحادثة وهی ارادة العبد والا لم یکن
اختیاریا وعند المعتزلة لیس مشروطا بالارادة القدیمة لانهم قالوا وقوع
الطاعات من العاصی مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصی منه لیس
مرادا له تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانی فی شرح الشرح یعنی لاخلاف
فی ان الفعل المکلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فی انه ارادة الله
او ارادة العبد وما ذهب الیه العلامة یعنی قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قدیمة کانت او حادثة علی اختلاف القولین فبعید انتهى
والله تعالى عالم بکل شئ فعالم بانتفاء الارادة التی هی شرط وقوعه وعلى صحة
التکلیف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التکلیف بما علم الله
انتفاء شرط وقوعه فحکایة الخلاف بین الجمهور وبین المعتزلة والامام الحرمین
ههنا مناقضة لما نقلوا ههناک من الاتفاق لانا نقول ذلک الاجماع
بالنظر الى الامکان الذاتی والصحة دون الوقوع کما یدل علیه کلام بعض
المحققین یعنی القاضی عضد عند نقل الاجماع حیث قال فی شرح المختصر
والاجماع منعقد على صحة التکلیف بما علم الله تعالى انه لا یقع وان ظن قوم انه
ای التکلیف المذکور ممتنع لغیره فانه یدل على ان الاجماع على الامکان الذاتی
لا على الوقوع والا لم یصح مع ظن قوم الامتناع بالغیر فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرطه وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به والمكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان الاسنوى
صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا
والتفتازانى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضى هذا والاجماع منعقد
على صحته بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه فى قوله وان ظهر
عدم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق فى رفع المناقضة التوفيق بين
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقى السبكى فى شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه عند اطلاق
التكليف كالحيوة والتمييز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما لا يتبادر الذهن
كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه
لكن السامع لنقيضه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق
بقوله لم يعلم لجوازه ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك
الفعل كالحيوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر
بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
على التقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بالشيء مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل
وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله
اي قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي
في شرح المنهاج وذلك اي الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي
ابو بكر الباقلاني ورده ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اي وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اي قبل كون المكلف قادرا على
الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمري بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اي وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلم المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
والد الاسنوي اذ الاسنوي قاله وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى
فلا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
الاجماع بان   التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالحكم
عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

٢٨١

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطا فى التكليف لان ما عدم
شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو فى معنى ما علم عدم شرطه كذا فى شرح الشرح
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال و اللازم منتف اذ الامكان
شرط التكليف قلنا فى الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العادى
اى الامكان الذى الذى هو شرط التكليف ان يكون ما يتاتى فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب و القاضى
عضد بان الذى اختلف فى كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس بين
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر من انه الامكان
الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر فان عنوا بالامكان
فى قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عنوا به الامكان العادى لا نسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ينافى الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى كونه ممتنعا
لغيره وقلنا ايضا فى الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فى الواقع اى بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوما فى الواقع ولا يعلمه الامر فان عدم امكان الفعل الذى
عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك بين ان يكون الامر عالما بعدم شرطه
كما فى امر الله تعالى او جاهلا كما فى الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير العلم

۲۸۲

الامر او جهله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي العلم
تابع للمعلوم ان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند
عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرطه وقت وجوده وقد صح اتفاقا فانتقض
الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
على مذهبهم ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
صح التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من صحة
التكليف بالفعل الذي علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المامور
لكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس بمانع عندكم فلا يكون
مانعا في صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور
بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من
التكليف في صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول
بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط
وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط
بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل

و الترك و بالبشر والكراهة له فحصل الابتلاء و بالجملة عدم التكليف في صورة علم المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدة اى فائدة التكليف **مسئلة**

اسلام الصبى العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف و كون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل اسلام على رضي الله عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم على و هو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم و هو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر و هو ابن عشرين سنة و قال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم و له اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم و هو ابن سبع او ثمان سنين و قال شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذى فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرءته خديجة و هذا الغلام على بن ابيطالب رض قال عفيف وانهم لصيام فوددت انى اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعنى ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فسلم و كلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلى معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

[Margin notes:] من سبع او ثمان او عشر ... نص على انه اسلم ... قالوا وصحح النبي عليه السلام ... فان كان يصلح ... يقال ان تصحيح في احكام الآخرة فقط ... الشافعي ... في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ...

فاذا فائدة التكليف ... الترك بالبشر والكراهة فحصل الابتلاء ...

٢٨٤

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السوال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول
تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولانه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى
له في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان
عليه اي على الصبي لسببيته حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوحدانية الباري
تعالى النفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل
ما سببه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام
اداء الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
لا وجوب الاداء اي لا ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء
بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشاء قول استاذ
الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس

الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم

الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء

بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان

وقع الصوم منه فرضا ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل

اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تجديده كما تجديد اسلامه حال كونه بالغا

كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة

بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد

وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه

قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل

الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام علي كما عرفت اي لتصدي

بصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ

بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط

بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وابى

اباؤه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه

اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه

ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي

ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم

اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه والثابت

٢٨٦

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع

الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و

الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى

الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة في حق من لا تجب عليه

فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء و ذكر

ابن امير الحاج في التقرير فيه اي فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظر لانا

لا نسلم ان حكمه اي حكم اصل الوجوب ذلك اي وجوب الاداء بل

ذلك اي وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى

ان النائم والمغمى عليه تجب عليهما القضاء فلابد من الوجوب مع انه لا وجوب

للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب

ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف

يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب فانما حكمه اي

حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعني اذا اداه تقع مسقطا

للواجب ورافعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة في الصبي العاقل فيثبت

اصل الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام في التحرير والاولى

يعني قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به

اي بسبب العقل الفهم اي فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول باشتراط

الفهم يستلزم اشتراط العقل الذي به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم

لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم
نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء
اي بذلك النور طريق يبتدء به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدء والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة
والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وفي ذلك
اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت
ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الآدمي حال
كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتدال
ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن
كان معتدل العقل والا كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوه

فى معرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها
اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان
عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما
عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا
دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبتت اناطة الاحكام
قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا
فى بعض الشروح وقال بركت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت
اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار
فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب
على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف

خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة

فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه
اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد یوحد لاخالقہ کذا فی التقریر و فی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ
تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقلہ کامل بحیث یحتمل الاستدلال
فاذا بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو و البالغ سواء فی وجوب الایمان
وانما التفاوت بینہما فی ضعف البنیۃ و قوتہا فیظہر التفاوت فی عمل الارکان
لا فی عمل القلب انتہی و ایضًا فیہ قلت و ہذا القول موافق لقول الفریق
الاول یعنی المعتزلۃ من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا
و ہولاء یقولون الموجب ہو اللہ تعالی و العقل معرف کالخطاب انتہی و ذکر
الامام نور الدین فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ
رحمہ اللہ و ذکر الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انہ قال
لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات و الارض و خلق
نفسہ و سائر خلق ربہ اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم بہ الحجۃ و خلافًا
للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب
جمیع حقوق اللہ تعالی من الایمان و غیرہ علیہ ای علی الصبی العاقل
الا ان الاداء سقط بعذر الصبی لقصور البدن و الدلیل لنا اولا قولہ
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی
یستیقظ عن نومہ و عن الصبی حتی یحتلم ای یبلغ و عن المجنون
حتی یعقل رواہ ابو داؤد و النسائی و الحاکم و صححاہ معنا و کما قال
النووی امتناع التکلیف لا انہ رفع بعد وضعہ انتہی و صح ان یکون الرفع
بالنسبۃ الی الممیز بعد الوضع و اللہ تعالی اعلم و اجیب عنہ بحمل الحدیث

۲۹۰

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابي زيد ان يقول
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعذر النوم فلو دل
رفع القلم على نفي اصل الوجوب لدلّ في النائم ايضاً وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة لعدم اسلامه وجنته مع انه يعرض
الاسلام ويضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام
عليه اي على الصبي بعد اسلام ذوجته لصحته اي لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اي لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اي
ضرب الصبي لعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا
ليتخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اي ليعتاد الصلوة في المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي
في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير لا
تكليفاً اي لا للتكليف وكونه مكلفاً بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
الفساخ نكاح المراهقة اي التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت ادنى مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه اي

291

الایان یعنی لعدم بیان المراہقة صفة الایمان اذا عقلت و استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفه ذکره فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان لبانت من زوجہا بخلاف البالغة فانہا اذ استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفه ینفسخ نکاحہا اقول و فیه ای فی ہذا الدلیل انه ای عدم انفساخ نکاح المراہقة لعدم وصفه لایبطل مذہب القاضی ابی زید لانه لایدل علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقة العاقلة فیحتمل ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا و یسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی فعدم انفساخ نکاح المراہقة مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا والحجة لنا علی القاضی ابی زید خاصة انه لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیه ای علی الصبی العاقل ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعذر الصبی دفعاً للحرج اذ لا یتوجه علیه الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء مستلزم للحرج البین لکان الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوٰة والصوم وغیرہما من العبادات مودیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم وہو کون الصبی الاتی به مودیا للواجب باطل اتفاقاً اذ الکل متفقون علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلة وحیث لم یقع المودی عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً ولما کان ہہنا مظنة سوال وہو انه لا ملازمة بین اطراف الشرطیة اعنی بین قوله لو کان واجبا علیه ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج وبین قوله لکان الاتی مودیاً للواجب

قوله اصل الوجوب آه ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء ساقط بعذر الصبی ۱۲ منه رح

۲۹۲

قوله جمیع حقوق اللہ ای الشامل للایمان وسائر العبادات ۱۲ منه رح

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الرباعية عن
المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخريين في الرباعية لا يكون
مؤديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي
رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر لعدم
الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط
يكون الاثم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعا ياثم فلا يرد عليه قائم
دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
تاثيم في كل ما ہو رخصة اسقاط كالمسافر اذا ادى اربعا فانه لا ياثم باداء
الركعتين الاخريين بل يكون مسيئا بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة
وكذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون
آثما نعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وہو عين المتنازع فيه
مسئلة الاهلية اہلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك
الشيء وطلبه منه وہي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم وہي ضربان
اہلية الوجوب واہلية الاداء فاہلية الوجوب عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه واہلية الاداء عبارة عن صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا ثم اہلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وہو يكون
عند كونه عاقلا بالغا فيلزم الاداء عليه عند ہذه الاہلية وقاصرة لقصور
العقل والبدن كليہما كالصبي الغير العاقل او احدہما اي احد من العقل
والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وہو البالغ الذي

لا تميز بين النفع والضرر ويخلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والكائن بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها
اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداؤه لا وجوب
الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو اي حق الله ثلثة حسن محض اي لا يحتمل حسنه القبح
بان يسقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اي لا يحتمل قبحه
الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اي متردد بين
الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
شائبة من النفع ودائر بينهما اي بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول اي ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتمل حسنه
القبح كالايمان لا يسقط حسنه اي حسن الايمان وفيه اي في الايمان
نفع محض للعبد لانه اي الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم
ومحفوظا عن الجزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
نفع محض فيصح الايمان منه اي من الصبي لكون الايمان نفعا محضا
لا يشوبه ضرر واهلية الصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
وجد من الصبي حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحقيقي انما يكون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من
الشرع لم يوجد لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحاً بحال ولو كان
محجوراً عنه لكان قبيحاً من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضاً لا يشوبه ضرر و
لا يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
يكون فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك فى انهما ضرران
حصلا بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح زوجته
اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المومن من مورثه الكافر
و فرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر القريب
اى قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث و لكفر الزوجة اى زوجة الصبى
وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعاً لها فحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لا نسلم
ان هذين الضررين الذين لحقا للصبى بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء قريبه
و زوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى من
الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين اعنى
حرمان الميراث و فرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشئ الموجب ثبوت
ذلك الشئ صحته محكم وضع الشئ مثل ذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ من حيث
انه من ثمراته تبعاً لا قصداً و وضع الايمان ليس لحرمان الميراث و الفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الاباء بانهما من ثمراته ولوازمه الثابتة لوجوده بل ومنعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الاباء بالتبع اى تبعا لوجوده لاقصدا اليه يعنى لزومهما من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شيء ثبت تبعا لاقصدا او لايعد الضرر التبعى فيكون فى الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصورا فى حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبى يصح مع ترتب العتق اى عتق القريب على قبول الهبة يعنى اذا كان قريبا للصبى ذو رحم محرم من الصبى عبد الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبى فقبل الصبى يصح قبول الصبى تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها تبعا لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلاعوض لا العتق المرتب عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثانى اى ما هو حق الله تعالى وقبيح لايحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته كحرمة الزنا وحرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر

قوله فهو بالتبع لان ومنع الايمان لسعادة ويحقق به الحقوقه مع ارباب الشقاوة فيترتب عليها لحاكها تبعا لوجوده ١٢ منه رحمه الله تعالى

٢٩٦

محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرئته وهبة ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة الكفر من الصبي الشافعي وابو يوسف آخرا وفي المبسوط وهو رواية عن ابيحنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة استحسانا عندنا اى عند ابيحنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابيحنيفة ومحمد وبين ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه والكان الطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في كشف البزدوي وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح وشرحه التلويح والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل عفي عنه وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداره بعقله وصحة دركه محال يرد به شرع ولا حكم به عقل ووجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية

قوله انه تنفيذ على ان الحكم لا تنفيذ لان الصبي العاقل بالاتفاق منهم رحمهم الله تعالى

297

بحال ولشخص فيستوى فيه البالغ والصبى فلا يسقط لعذر غير مسموع
لان عذر صبى عاقل مناظر فى التوحيد وصحة الرسالة ملزم للخصم على وجه
لا يبقى فى معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج فى التقرير و
صاحب الكشف البزدوى وجه الاستحسان ان الصبى فى حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها متروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال ولانها تتحقق من الصبى العاقل كالايمان ويثبت الخطر فى حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة فى وقت من الاوقات ولا فى حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم لصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها لعدم الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبى ولم يسقط حكمها بعذر الصبى
لانه لا يسقط بعد البلوغ لعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبى قال الشيخ
ابو الفضل الكرمانى انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
ما يوجد من العبد من اختياره وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبى امرءته اى امرءة الصبى المسلمة
ويحرم الصبى الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم لصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر فى حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو لوجه لو اسقطه لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها كذا فى كشف البزدوى
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما بل قيل
وحبس لانه اي القتل للمرتد ليس بجزاء الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة
لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار
كالزمنى والعميان في رواية وهو اي الصبي ليس من اهلها
اي اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاءها كما لا يجب على المرأة
لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتني على
الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل
بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق
الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للتملك كالصيود وذراري
اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق
الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة
بالمرض والحيوة بالموت والغناء بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو
جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق
معنى المحاربة بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان فی صحة اسلامه ای اسلام الصبی حال الصبی خلافا بين العلماء ومن قال لصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال لعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورثت هذا الخلاف الشبهة فی ارتداده وهذه الشبهة صارت شبهة فی قتله فتكون مسقطة له اذ الحد و تندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا فی المبسوط والثالث ای ما هو حق لله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها ای الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة فی وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و استوائها وغروبها فی حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق فی حق الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته ای مباشرة الصبی بها للثواب ای لمصلحة ثوابها فی الآخرة والاعتياد ای اعتيادا وادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه فی الدنيا بلا عهدة ای بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبی بالشروع المضی فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضی فيها واتمامها حتى لو افسدها عصی ولا يلزم على الصبی بالافساد بعد الشروع قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات قد شرعت فی حق البالغ فی الجملة كذلك ای كما شرعت فی حق الصبی بلا لزوم

معه وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع فی ہذه العبادات علی ظن
انها علیه ثم تبین انها لیست علیه یصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتی اذا افسدہا لا یجب علیه القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی وکذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامه ای احرام الصبی اذا ارتکب
محظور احرامه کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور وممنوع
موجب للجنایة جزاء ہذه الجنایة لان فی الزامه ایجاب ضرر وذلک یبتنی علی
الاہلیة الکاملة بخلاف ما کان مالیا من العبادات کالزکوة فانه
لا یصح منه ای من الصبی اداءه لان فیه ای فی اداءه ضررا
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان ماله فیبتنی ذلک علی الاہلیة الکاملة لا علی
علی القاصرة والرابع ای ما ہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الہبة
والصدقة فان النفع فیہما ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکه ولو لم یقبل لم
والضرر فیه منتف تصح مباشرته ای مباشرة القسم الرابع منه ای
من الصبی لان التصحیح حکم بنا علی وجود الاہلیة القاصرة اذ الاہلیة القاصرة کافیة لاداء ما ہو نفع
محض بلا اذن ولیه ای ولی الصبی لانه ای القسم الرابع نفع محض
والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالغرامات فتختص الحاجة الی الاذن فیما
یحتمل المضرة واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیه الیه کما ان قبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرته علی مال وقبضه منہا بغیر اذن مولاه یصح
لان حجره عما فیه ضرر او لزوم ضرر له وہذا نفع محض فی حقه فلا یتوقف علی
اذنه ولا یظہر الحجر فیه ولذلک ای لصحة مباشرة ما فیه نفع محض من الصبی

ا ص ۲

بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور اي الممنوع عن التصرف غير المأذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد اي عقد الاجارة يعني لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي ولهذا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي وفرغ من العمل ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد يستوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر فيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا في كشف البزدوي وفي التحرير والتقرير ذكر في وجه الاستحسان لانه اي البطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اي الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل تمحض الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط سلامة اذا كان الصبي المحجور من العمل حرا حتى لو هلك في العمل لا اجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اي لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اي سلامة العبد من العمل فان هلك العبد في العمل فالقيمة اي فتجب على المستاجر قيمة العبد يعني ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان

من حیث وجب علیہ الضمان لا الاجر ای لا یجب علی المستاجر الاجر لان الضمان والاجر لا یجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولی ووجوب الضمان انفع لہ من لزوم الاجر بخلاف الصبی الحر فانہ وان ہلک فی العمل فلہ الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا یملک بالضمان فلم یکن بد من ایجاب الاجر وکذلک اذا قاتل الصبی بغیر اذن ولیہ لا شئ لہ فی القیاس لانہ لیس من اہل القتال وانما یصیر اہلا لہ عند اذن ولیہ فیکون حالہ کحال الحربی المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفی الاستحسان استحق الرضخ بالراء المہملۃ والضاد والخاء المعجمتین ای ما دون السہم من الغنیمۃ لانہ غیر محجور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بہذہ الصفۃ فیکون ہو کالماذون فیہ من جہۃ الولی مع عدم جواز شہود القتل ای حضور الصبی للقتال بدون الاذن ای اذن ولیہ بالاجماع وذکر فخر الاسلام فی اصولہ اقرہ صاحب الکشف ما حاصلہ انہ یحتمل ان یکون ہذا ای استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عندہ امان الصبی المحجور صحیح وذلک لا یصح الا ممن لہ ولایۃ القتال واذا کان لہ ولایۃ القتال کان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدلیل علیہ ان محمدا رحمہ اللہ لم یذکر ہذہ المسئلۃ الا فی السیر الکبیر واکثر تفریعاتہ مبنی علی اصلہ کتفریعات الزیادات فاما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فلا یستحق شیئا لان امان الصبی المحجور لیس بصحیح عندہما فلم تکن لہ ولایۃ القتال ولہذا لا یحل لہ شہود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا یستحق شیئا بالقتال کالحربی اذا قاتل والاصح ان ہذا جواب الکل لما ذکرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

ای الرضخ

مطلب

ذکر فخر الاسلام

ص ۳۰۱

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في ان الاستحقاق الى الغنيمة قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر عن الاستحقاق لنفيه والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي النفس الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا تقع الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته اى امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما ينشأ من الزوجية مضرات شرعية

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى ايقاع الطلاق من جهته

لدفع الضرر كان الايقاع صحيحًا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول

انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليًا عن حكمه وهو ولاية الايقاع وإنّ الخالي

عن حكم غير مشروع شرعًا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت

في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق

بينهما وكان ذلك طلاقًا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت

الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقًا في قول محمد واذا وجدته امرأته مجبوبًا

فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقًا عند بعض المشائخ كذا في الكشف

والتقرير ورأينا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير

من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفي بدل الكتابة صار الصبي معتقًا

نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرًا وهذا الضمان لا يجب الا

باعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة دون جعله معتقًا للحاجة الى دفع الضرر

عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل

ثابتًا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق

فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه

قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم

الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض

على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضي ماله

اى مال الصبي من المليّ اى الغني لانه اى اقراض القاضي حفظ وصيانة

فرق بينهما وكان ذلك طلاقًا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقًا في قول محمد وإذا وجدت امرأته مجبوبًا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقًا عند بعض المشائخ كذا في التقرير ١٢ منه رحمه الله تعالى

لمال الصبي مع قدرة على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم و
تحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من
غير الملى لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
من القاضي وصار به مسدودا بالبدل لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار
الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له
ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان فشار الخيانة في
القضاء يقتضى ان لا يفتى بالاجزاء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك
اقراض مال ابنه الصبي من الملى لعدم القدرة على الاستيفاء لان ما يتمكن
من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية
يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملى لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضیخان رحمه الله تعالی الاب لو اخذ مال الصغیر قرضا جاز لانه یملک علیه والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضا لا یجوز فی قول ابی حنیفة وقال محمد لا باس به اذا کان ملیئا قادرا علی الوفاء وذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انه لیس للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسه والسادس ای ما هو حق للعبد متردد بین النفع والضرر ویحتمل لهما کالبیع فانه اذا کان رابحا کان نفعا اذا کان خاسرا کان ضررا والاجارة فانها اذا کانت اقل من اجر المثل تکون نفعا فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فی حق المستاجر وغیرهما من المعاوضات التی یوخذ فیها العوض کالنکاح والکتابة والشراء والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاک والرهن فیهما ای فی هذه الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی بالاجازة ینفسخ الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لا یری المصلحة الا فیما فیه نفع غالبا فالتحق بما یتمحض نفعا فیملک الصبی هذا القسم السادس معه ای مع رای الولی لاندفاع الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفة لما انجبر القصور ای قصور رای الصبی بالاذن ای باذن الولی وراته کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی هذا القسم بغبن فاحش وهو ما لا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب باتفاق الروایات عن ابی حنیفة ومع الولی فی روایة عنه بخلاف روایة اخری عنه فان فیها لا یملکه لان الولی متهم فی الاذن لجواز ان یکون اذنه خداعا منه لاخذ ماله ولا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی

مثلا من الجانب بغبن فاحش کما ینفذ بیع غیره من البالغین او کما ینفذ بیعه بعد البلوغ وان کان لا ینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات وینفذ فی روایة وعندهما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی لا یجوز هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولی ولا من غیر الولی قال الباقانی وقول ابی حنیفة اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی یصح وان لم یملک ذلک بنفسه وفیه نظر بل الذی یظهر لی ان قولهما ای قول ابی یوسف ومحمد اظهر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن انما اعتبر شرعاً لیامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم یقع فی محله کذا فی بعض الشروح وقال برکت الله آبادی لان الاذن بالبیع راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وهو البیع بغیر الغبن الفاحش انتهی

۳۰۸

مسئلة سفر للمعصیة من البغی والاباق وقطع طریق ونحوها لا یمنع الرخصة المتعلقة بالسفر کقصر الصلوٰة الرباعیة وافطار الصوم عندنا ای عند اصحابنا الحنفیة خلافاً للائمة الثلثة فان سفر المعصیة عندهم یمنع الرخصة والدلیل لنا ای لاصحابنا الحنفیة علی کون سفر المعصیة غیر مانع عن الرخصة الاطلاق ای اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالی

فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی الله تعالی عنه فرض الله تعالی الصلوة علی لسان نبیکم فی الحضر اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمة وغیرها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوماً وليلة فالاية المذكورة
والحديثان المذكوران وغيرهما من النصوص دالة على كون السفر المطلق
موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
ليست اياه اي السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالبغي والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر
والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المؤاخذة بالخطاء
قال الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل وقول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

٣٠٩

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيراً ہو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وہو الانسان كذا في كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطاء ہو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتہى وذكر التفتازاني في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل انتہى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطاء ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد فاصاب آدميا انتہى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي ليس الى الآدمي كذا في التقرير جائزة عقلاً اي لا يابى العقل عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطاء ولا يليق بجنابه تعالى والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطاء قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطاء رقيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة بالخطاء غير جائزة عقلاً لكانت مستحيلة والسوال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروری فلا فائدة للسوال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال

علی عدم جواز المواخذة بالخطاء بان المواخذة بالجنایة وهی ای الجنایة

انما یتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء

فلا جنایة فی الخطاء فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطاء بعدم

التثبت والاحتیاط الواجب الذی نهی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء ولا شک

فی ان ترک التثبت والاحتیاط جنایة وقصد وان لم یکن نفس الخطاء جنایة

وقصدًا ولما کان الخطاء مبنیًا عن عدم التثبت الذی هو جنایة عُدّ الخطاء

ایضًا جنایة فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و

ان کان خطاء کذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العقاب وان لم یکن عزیمة

الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العدم ای عدم الجنایة والشبهة دارئة

فی العقوبات فلا یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها

امرأته لا یجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله

لا یجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال بیان

للمتلفات احترازًا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة

او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان الجابر

فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورًا لاینافی عصمة المحل والدلیل علی انه

بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد

کما لو کان المتلف واحدًا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل

کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق عندنا اي عند الحنفية كما هو
مروي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
في الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته كما نص عليه ابن الهمام
في التحرير و فتح القدير واقره ابن امير الحاج في التقرير خلافا للشافعي
رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطئ لان الطلاق يقع في الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد في الخاطئ واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما في النائم اذا طلق امرأته في حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
على وجوده حقيقة لان في وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن
معنى اللفظ كما هي في صورة الخطاء وعدم القصد امر خفي باطني
فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اي مقام القصد دفعا
للحرج كما اقيم السفر مقام المشقة في رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل
غالبا الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم
فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة في النائم بيقين من غير
حرج في دركه كذا في التقرير **مسئلة الاكراه** وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه كذا في التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ

بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس والعضو
ولو انملة لان حرمة النفس لغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما
بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلاً فيفسد الاختيار
بجعله مستنداً الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلاً اذ حقيقة القصد الى امر
متردد بين الوجود والعدم ترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي
التلويح بمعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره
اي غير ملجئ غيره اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه
بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول
ان يكون مثالاً للغير بما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالاً للاكراه
الغير الملجئ فيكون معناه كالحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس والضرب
الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا
الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يحال به غيرها وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا لا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت
النفس او العضو واما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم
منه كاخته واخيه لان القرابة المتايدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

[illegible]

٣١٣

والهم بالمحق بحبس نفسه واكثرفهما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان
في الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
هذا والا قتلتك وعلم انه لو لم يقتل والا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجيا او غير ملجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجي وذكر ابن التلمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجي يعني
الاكراه في ضمن غير الملجي لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع في غيره

اي في غير الملجئ في عين المكره عليه دون نقيضه اي نقيض المكره

عليه يعني لا يمنع الاكراه في غير الملجئ التكليف بنقيض المكره عليه عند المعتزلة فان

اكره على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها

والدليل لنا اي للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقاً ملجياً كان او غير ملجي

لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه ان الفعل المكره عليه كذا نقيضه

ممكن في نفسه والفاعل متمكن اي قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه

بحيث لا يكون متمكنا والحال هو اي الفاعل يختار اخف المكروهين

من المكره عليه والمكره به فان راى الفعل المكره عليه اخف من المكره به يختاره

وان راى المكره به اخف من الفعل المكره عليه اختار المكره به فالفاعل قادر

فيصح التكليف ولذا اي لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكره عليه

وعدم ايقاعه قد يفترض على المكره ما اكره عليه كالاكراه بالقتل

على شرب الخمر فياثم المكره بتركه اي ترك ما اكره عليه كشرب الخمر

عالماً بسقوط حرمته لاباحته في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على

المباح عند الاكراه فرض وقد يحرم على المكره ما اكره عليه كعلى قتل

مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلماً من غير تقصير موجب للقتل

فيؤجر المكره على الترك اي ترك قتل مسلم ظلماً كعلى اجراء كلمة الكفر

اي كما يؤجر المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والحاصل ان ما اكره عليه

فرض ومباح ورخصة وحرام ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل وعدمه
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل لوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد
انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازاني فى التلويح وابن امير الحاج
فى التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن
التكليف بخلاف الثانى فانه ليس بمانع عن التكليف فى الاستدلال على ان
الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه
واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر
فى الارتفاع احياءً لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف
بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى
قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شأنه ان يختار
ما هو اخف عنده وهو حيوة لنفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع
بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اى كل من

٣١٤

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل هو مرجح لجانب الفعل او الترك كالموجب لجانب الفعل او الترك والترجيح لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه دقيق وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في غير المكره عليه دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به كالصلوة مثلاً فالاتيان به اي بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث اولا الى ارادة الفعل دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اي على اتيان هذا المامور به فلا يصح التكليف به اي بهذا المامور فانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى بالصلوة فانه اي المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الله آبا وسے لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشيء عندهم قدرة على

۱۷ا سنہ

ضدّاه اي على ضد ذلك الشيء فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه و ضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورًا و كل مقدور يصح التكليف به و لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على اتيانه لاشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله فاهم ان يمنعوا الكبرى قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزومًا فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا الداعي الشرع انما الاعمال بالنيات قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوٰة مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا ۔ مسئلة لا حرج في الدين عقلًا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق و يكلفهم بما يشق عليهم او شرعًا كما هو عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه و هو اي الحرج كلي مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة و على بعضها بالضعف اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه و تخفيف الاحكام بقدر الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين و الحرج كلي مشكك لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه و عدم كمال عقله و في الايجاب عليه حرج عظيم و لا على المعتوه البالغ

ای لا یجب شیٔ من الاحکام علی المعتوہ البالغ لقصور العقل ج العتہ آفۃ
یوجب خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء
و بعضہ کلام المجانین وکذا سائر امورہ کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر العتہ
اختلاط الکلام مرۃ و مرۃ وقال ابن امیر الحاج فی التقریر و ہذا اختصار محوج
لتعریفہ باختلال العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء و مرۃ کلام
المجانین وکذا سائر امورہ و احسن منہ ما قیل آفۃ ناشئۃ عن الذات توجب
خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء و بعضہ
کلام المجانین و خرج بناشئۃ عن الذات ما یکون بالمخدرات و ہذا مختار عامۃ
المتاخرین خلافا لابی زید حیث ذکر فی التقویم ان حکم العتہ حکم الصبا
الا فی حق العبادات فانا لم نسقط بہ الوجوب احتیاطا فی وقت الخطاب و
ہو البلوغ بخلاف الصبا لانہ وقت سقوط الخطاب و ذکر صدر الاسلام
فی اصولہ مشیرا الی ہذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتہ غیر ملحق
بالصبا بل ہو ملحق بالمرض حتی لا یمنع وجوب العبادات ولیس کما ظنوا
بل العتہ نوع جنون فیمنع وجوب اداء الحقوق جمیعا اذ المعتوہ لا یقف
علی عواقب الامور کصبی ظہر منہ قلیل عقل و تحقیقہ ان نقصان العقل
لما اثر فی سقوط الخطاب عن الصبی کما اثر عدمہ فی حقہ اثر فی سقوط الخطاب
بعد البلوغ ایضا کما اثر عدمہ فی السقوط بان صار مجنونا لانہ لا اثر للبلوغ
الا فی کمال العقل فاذا لم یحصل الکمال بحدوث ہذہ الآفۃ کان البلوغ
و عدمہ سواء او قال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون کما سقط عن

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال الصبا تخفيفا للفضل وهو لنفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين او اقل من يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا دون الصوم فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضائه حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر والنفاس والكان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الامة عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

۱۳۲۱

فی حالتی الحیض والنفاس وعدم وجوبه فقیل یجب ونقله السبکی عن اکثر
الفقہاء لتحقق الاہلیة والسبب وہو شہود الشہر ولانه یجب علیہا القضاء
بقدر ما فاتہا فکان الماتی به بدلا عن الفائت وقیل لایجب وذکر منا خرانه
الاصح عند الجمہور لانتفاء شرطه وہو الطہارة وشہود الشہر فوجب عند
انتفاء العذر لامطلقا ووجوب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب و
ہو ہہنا شہود الشہر وقد تحقق لاعلی وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظہر مثلا علی من نام جمیع وقتہا لعدم تحقق وجوب الاداء فی حقه ہذا بناء علی انه وجوب
القضاء بما فیه سبب الاداء واما بناء علی انه بسبب جدید فالظہر لولا السبب الجدید وجوبا سابقا فلا یتوقف
وجوبه علی وجوب الاداء واورد یلزم علی ہذا ان لا یسمی قضاء لعدم استدراک
ما فات من الوجوب واجیب انما یلزم لو انحصر موجب التسمیة فیما ذکرتم وہو
ممنوع فانه انما سمی قضاء لما فیه من استدراک مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم یجب لمانع قال ابن الہمام فی التحریر والانتفاء یعنی عدم وجوب اداء
الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی الحیض والنفاس اقیس وقال
تلمیذه ابن امیر الحاج فی التقریر ہو الوجه الذی لامعدل عنه لان الاداء حالة
الحیض حرام منہی عنه فلا یکون واجبا مامورا به للتنافی بینہما ومن ہذا وبتدائه
قال السبکی الخلاف لفظی لان ترک الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء
بعد زواله واجب اتفاقا لکن لیس کذلک بل فائدة بینہما کما فی الذخائر
فیما اذا قلنا یجب التعرض للاداء والقضاء فی النیة فان قلنا لوجوبه علیہا
لزمت القضاء والانوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالی اعلم

د لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوسط نزاد ون الالام المرض
عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه من جهة العباد فنت
للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة في العقل وافة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغيران تخيل صورا لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره
مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه.
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبعية في بدن الانسان يسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدر المكنة اي الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطاء مجتهد حتى لو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا اثم ولو اخطار في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم
ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطار فله اجر واحد ووجه انتفار الاثم ان العصمة عن
الخطار ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطار في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فشمل هذا النسيان

۳۲۲

عند الحکم ر والسہو والفرق بین النسیان والسہو من حیث اللغۃ بعید کما
ذکر ابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغۃ لا تفرق بینہما وان
فرقوا بینہما بان السہو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقائہا فی الحافظۃ
والنسیان زوالہا عنہما معًا فیحتاج حینئذ فی حصولہا الی سبب جدید
قیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسہو غفلۃ عما کان مذکورا وما لم یکن
مذکورا فالنسیان اخص منہ مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الہندی
شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی التعریف
بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش ووجہ
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم لکان
لہ حرجًا وانتفاء الاثم ہو المراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وضع اللہ عن
امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ رواہ ابن حبان والحاکم وقال
صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ وسقط اکل الصائم فی حال صومہ ناسیًا
اذ لیست فی الصوم ہیئۃ مذکرۃ للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدۃ
الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما ہو فیہ مع الداعی الی
فعل ینافیہ بدون مذکر لما ہو فیہ دفعًا للحرج فلا یفسد بہ الصوم ولا یلزم
منہ الاثم وخفف فی السفر لانہ مظنۃ المشقۃ فلو شدد فیہ لکان حرجًا
فشرعت الرباعیۃ من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت
صلوۃ السفر وزید فی صلوۃ الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر

۱۳۲۳

الى ثلثة ايام ولياليها كما فى صحيح مسلم من حديث شريح بن هانى قال سألت
عائشة رضـ عن المسح على الخفين فقالت ائت عليًا فانه كان يسافر مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتيته فسألته فقال جعل للمقيم يومًا وليلة وللمسافر
ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعًا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعًا
له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجا و ثبتت الرخصة اى رخصة
السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع فى السفر
قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهى ثلثة
ايام دفعًا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
السفر كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدينة
اربعًا والعصر بذى الحليفة ركعتين وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه ان عليًا
خرج من البصرة فصلى الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا
ركعتين وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر رضـ انه كان يقصر
الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والا كان القياس ان لا تثبت
الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى نوى
الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزمت
عليه احكام الاقامة حتى يصلى صلوة المقيم فى انصرافه ولو كانت الاقامة
ونيتها فى المفازة التى لا عمران فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

۳۲۴

كالنه اي كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه

دفع لها اي للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البزدوي لان السفر

علة بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء

علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل

الاقامة وبعدها اي بعد مدة السفر يعني بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما

الا فيما اي في محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفازة

لانه اي كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اي تحقق السفر وكانت نية

الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله

والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها

كذا في التقرير وفي كشف البزدوي واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في

غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اي نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب

اي اثبات اقامة ابتداء لا لنقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي لم يصح

الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة انتهى مسئلة

العبد اهل للتصرف في المال ومالك اليد اي اهل لمالكية

اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل

اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف فالمالك

والحاجز للغير عن التصرف في مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا

اي كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعي

فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف

٣٢٥

والعبد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انهما
اي اهلية التصرف والياته ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اي كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم كالقول الايجاب
والقبول والاقارير واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل والذمة اي
كون الانسان اهلا للذمة وهي كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اي اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشيء ويفعل بمقتضاه وليقبل به الايجاب على نفسه و
على الغير وهو اي العقل لا يختل بالرق ولهذا اي لعدم اختلال العقل
بالرق كانت روايته اي رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
اي اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اي على العبد والاستيجاب له اي للعبد
ولتحققهما اي لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد خوطب
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اي اقرار
العبد بالحدود والقصاص يعني اذا اقر العبد بشيء يوجب الحد يصح اقراره
ويجري الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
التصرف في ذمة الاجنبي بان يشتري احد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبي
لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع مالا اودعه العبد
عنده ماذونا كان العبد او محجورا كذا في حاشية شروح الجامع الصغير وصحة
اقرار المولى على العبد بدين لملك مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه
يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة وهي مستغرقة
لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه باستحقاقه
فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين
واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا
الدين بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى
بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرشاليه بالية الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي لما كان يرد ان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اي المنع للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف من غير اذنه صارت الرقبة مالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به لنفيه فاذنه اي فاذن المولى للعبد فك الحجر الثابت بالرق اي ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات الاهلية اي اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له اي للملك في الشيء يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات ومسبب عنه اي عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

٣٢٠

اہلا للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اہلا للتصرف فلامحالۃ اذا
کان اہلا للتصرف کان اہلا للملک دقیل فی وجہ الملازمۃ ان کون التصرف
سببًا للملک و سببًا عنہ مستلزم لوجود الملک عند وجود التصرف اذ
وجود الشیٔ یستلزم وجود مسببہ و مسببہ و اللازم وہو اہلیۃ العبد للملک
باطل اجماعًا فان الکل متفقون علی ان العبد لا ملک لہ فی المال
اصلًا وکل ما فی یدہ فہو ملک لسیدہ فکذا الملزوم فثبت ان العبد لیس
باہل للتصرف واذا لم یکن اہلا للتصرف لم یکن اہلا للیدای لاستحقاق
الید و بالکلیۃ لان الید ای ملکہ وہو عبارۃ عن کون الانسان مختصًا
علی شیٔ بحیث یصح فیہ التصرف انما یستفاد بملک الرقبۃ والتصرف
وقد انتفیا وقد عدم الامران اعنی ملک الرقبۃ والتصرف فی حق العبد و
اذا ثبت انہ لیس باہل للتصرف بنفسہ کان تصرفہ بعد الاذن واقعًا للمولی
بطریق النیابۃ کتصرف الوکیل وتوضیحہ ان التصرف تملیک او تملک فانہ
اذا اشتری شیئًا کان متملکًا لذلک الشیٔ والملک یثبت للمولی بلاخلاف و
التملک یقع لہ واذا باع ما اشتری فقد باع ملک المولی فکان التملیک ایضًا
للمولی ولا معنی لقول من قال التصرف یقع لہ والحکم یثبت للمولی لانا
لا نعقل من قول القائل ان العقد یقع لہ سوی وقوع الحکم لہ لان العقد
کلام موجب للحکم وبدون الحکم ہو کلام لا یطلق علیہ اسم التصرف واذا
اخذ اسم التصرف من جہۃ الحکم کان قول القائل وقع التصرف لہ اشارۃ الی
الحکم لا محالۃ کذا فی کشف البزدوی قلنا فی جواب استدلال الشافعیۃ

بان سببيته التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية الملك بهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف اي تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند ارتفاع المانع مسلمة وانما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لا نسلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف ذكره بحر العلوم الاله آبادي قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف لشتى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة لقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المصنف اعني لهذا الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى

قوله التخلف لمانع اه ... ان اللزوم ... وجود ... ارتفاع المانع ... وجود ... منه

... اي لا نسلم ان ... التصرف ... الاسباب ...

وفي التحرير والتقرير وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليد اي الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم
من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف
انتهى ما في التقرير وذكر التفتازاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا اثبات الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف و بالكلية اليد خلافا للشافعي لو اذن
له اي للعبد المولى في نوع من التجارة كان له اي للعبد التصرف
مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهليته فلغى التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه
في الخذ منه و في برام رقبته عن الدين حتى يجب ادام الدين على العبد المأذون
المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان
في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا اثر
له وقال زفر والشافعي لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
في نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم
التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل

قوله كان له اي للعبد التصرف مطلقا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته فلغى التقييد وقال زفر والشافعي لا يختص الاذن فيه الى التصرف

١٣٣

لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقتصرا على ما اذن فيه وفيه ما فيه ١٢

منه رحمه الله تعالى

صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل
فتثبت يده اى يد العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من
كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا
كالمكاتب فانه يملك مكاسبه و الفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
انما يملك حجره اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن
بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة ليصح الرجوع
عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة، انما لا يصح الرجوع عن الهبة في بعض
الصور لحقيقة المعاوضة او شبهها كما في الزوجية والقرابة او عدم المحل
كما في الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط الموهوب
بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فيكون لازما فهو اى
الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز في المصدر التذكير والتانيث
كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالته
بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل نائبا عن المولى
بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك

تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد لقيام ملك فی الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله وبين العبد المستغرق لما له يمنع ملك المولى فی كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك اكسابه بسبب ملكه فی رقبته لا لتصرف العبد كذا فی كشف البزدوی ومختار
فخر الاسلام فی اصوله وصدر الشريعة فی التنقيح والتوضيح وابن الهمام فی
التحرير هو الطريق الثانی **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد للحيوة يلزم من وجوده
زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فی كشف البزدوی وفی التقرير عزی
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فی
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق
الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم
لاساس التكليف ومناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف ووجه كون
الموت مسقطا للتكليف فی الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی لا يرجی
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه شبهة القدرة بوجه والعجز
ينافی الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت فی حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة

خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى بناءً على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما لحاجة نفسه او لحاجة غيره والقسم الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقاً متعلقاً بعين او لا يكون حقاً متعلقاً بعين بل كان متعلقاً بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقاً بعين ولا يكون ديناً فانه يبقى ببقاء تلك العين كالودائع والغصوب فانهما متعلقان بعين الشيء المودع والمغصوب فللمودع والمغصوب منه ان يأخذ الوديعة والشيء المغصوب من ورثة المودع والغاصب كما يأخذانهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقاً بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الثابتة بالمعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى من الثلث وما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت

۳۳۲

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبًا لانه منازع السبب
والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن ياخذ المديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الديون
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطًا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اي على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسًا بدون الكفيل قبل الموت عند
ابي حنيفة لانها اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اي ذمة الكفيل
الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال
يؤمر الوارث والوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى

تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب صاحبيه

قالت الائمة الثلثة يعني مالكا والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة

الى اكثر اهل العلم كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال

اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري

هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم

رواه ابو داود والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت

لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرئا عنها فلا يبطل الدين الواجب

على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو انه لو تبرع كفيلا به ثم كفل

به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه

لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب

براءة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه

لو حفر بيرا في الطريق فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان

عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق

في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب

حقا للمدعي كذا في كشف البزدوي ولهذا اي لعدم كون الموت مبرئا

يطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا

لعدم كون الموت مبرئا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت

قوله لحديث جابر ... عن جابر قال كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران ٣٣٤ قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلعم رواه ابو داود والنسائي كذا في التقرير منه

باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه اي قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتمل العدة اي الوعد بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تتبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة الملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي فالم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتماله العدة وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك وفي مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب في المبسوط

قوله يحتمل العدة قال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتماله العدة اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وفي المستدرك للحاكم لا في لفظ عن جابر فقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك وفي مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه

٣٣٥

اقول ظاهره كما بناء العدة بيننا في الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة فتامل ١٢ منه رحمه الله تعالى

وغيره بان هما على يحتمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
سواء وهي واقعة حال لاعموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملهما ابو قتادة فاتينا
فقال الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله
الغريم وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه والثاني ينفي
كونه عدة واقرار الكفالة سابقة ما في روايته في صحيح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا الكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف
فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه افتى به بعض المشائخ انتهى
ولعل قوله فيه كما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
اورد المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وبهذا ال
على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع علي دينه فلا افهم
رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ
رواية ابن حبان انا الكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدين

من المديون فی الآخرة باعتبار انہ اثم ای اثم المديون وراجعة اليہ
کانتقض ہذہ المطالبة الی بقاء الذمة فضلا عن قوتہا واذا ظہرلک
فالذمة تتقوی بہ لکونہ محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منہ اذا استرد
المغصوب من الغاصب لايبقی فی ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة
الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الاخروية علی بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا
ادی المتبرع لبقاء الدين من جہة من لہ الدين وہو الدائن
لالبقاء الدين فی ذمة من عليہ الدين وہو المديون فان الدين ساقط
فی حقہ وان کان باقيا فی حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يکون مستحقا بموت الآخر فان السقوط ای سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورة فوات المحل وہو المديون
الحی لا لوصول حق الدائن فيتقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر
بقدر فوت المحل فيظہر السقوط فی حق من عليہ الدين وہو المديون
دون فی حق من لہ الدين وہو الدائن فيبقی من جہة الدائن لامن
جہة المديون لتصح الکفالة واداء المتبرع تلافی جانب صاحب الحق
دون المديون حتی لو کان فی حال حيوتہ لم يصر المديون مديونا بل
يبرء کما لو ابرء رب الدين عنہ ہذا ما فہمناہ من الاسرار للقاضی
ابی زيد وکشف البزدوی وتلويح التفتازانی وتحرير ابن الہمام وتقرير ابن
امير الحاج وغيرہا من مصنفات العلماء الاعلام واللہ اعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضي ابا زيد صاحب الميزان انتهت التي وقعت
في الكتاب في السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزيدة من سهو الناسخ
فعلى الناظر حكها وازالتها ه



اعلان

چون حضرت مولف حق تاليف اين كتاب بمهتمم مطبع شعلهٔ طور كانپور هبه فرموده اند
بنابرين كتاب منطبع بذريعهٔ قانون بستم سنه ۱۸۴۷ عيسوى داخل بهي رجسترى
سركار شده است اميد از ارباب مطابع آنكه بغير اجازت مهتمم مطبع شعلهٔ طور
قصد طبع آن نفرمايند واز دار و گير سركار محترز باشند فقط